۱۳۹۷۴

میکروفیلم تهیه شد

محمد علی رضائی

۱۳۸۳/۵/۲۶

آستان قدس

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب معالم الاصول (عربی)

مصنف حسن بن الشیخ زین الدین

مؤلف

خطی نخ ۲۱ سطری نستعلیق شکسته

چاپی

سال چاپ یا تحریر ۱۲۶۲ هـ ق عدد اوراق ۱۰۱

جزء کتب اصول شماره خصوصی

شماره عمومی ۱۳۰۰۸ شماره قبض

واقف شیخ عبد ... مجتهد پور تاریخ وقف ۱۵/۵/۴۲

طول ۲۰ عرض ۱۵ شماره صفحات

۱۳۰۰۸

علی بن ابرهیم عن ابیه عن حماد بن عیسی عن عبد الله

بن میمون القداح وعن محمد بن یعقوب عن محمد بن الحسن

[illegible] بن محمد عن سهل بن زیاد عن جعفر بن محمد الاشعری

عن عبد الله بن میمون وعن محمد بن یعقوب عن محمد بن

یحیی عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعری عن عبد الله

بن میمون القداح عن ابی عبد الله علیه السلام قال قال

رسول الله صلی الله علیه وآله من سلك طریقا یطلب فیه

علما سلك الله به طریقا الی الجنه وان الملائکه لتضع

اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه لیستغفر لطالب العلم

من فی السموات ومن فی الارض حتی الحوت فی البحر و

فضل العالم علی العابد کفضل القمر علی سائر النجوم لیله

البدر وان العلماء ورثة الانبیاء ان الانبیاء لم یورثوا

دینارا ولا درهما ولکن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ

بحظ وافر وبالاسناد عن الشیخ المفید محمد بن النعمان عن

فصل

الشيخ الصدوق ابى جعفر محمد بن على بن الحسن بن بابويه
القمى رحمه الله عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن
عيسى بن عبيد اليقطينى عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن
بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن اصبغ بن نباتة
قال قال امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه الصلوة والسلم
تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث
عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله
قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل
الجنة وهو انيس فى الوحشة وصاحب فى الوحدة و
سلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما
يجعلهم فى الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس
آثارهم وترغب الملائكة فى خلتهم يمسحونهم باجنحتهم فى
صلواتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار من العمى
وقوة الابدان من الضعف نزل الله حامله منازل الابرار

فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت فى كل
خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين
وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن على بن سعيد
رفعه عن ابى حمزة عن على بن الحسين قال لو يعلم الناس ما فى طلب
العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى
اوحى الى دانيال ان امقت عبيدى الى الجاهل المستخف بحق
اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدى الى التقى الطالب
للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحكماء القابل عن الحكماء
وعنه عن على بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد جميعا عن ابن ابى عمير عن سيف بن عميرة عن ابى حمزة عن ابى
جعفر عليه السلام قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف
عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم
عن معوية بن عمار قال قلت لابى عبد الله عليه السلام رجل راوية لحديثكم
يبث ذلك فى الناس ويشدده فى قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست
له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب
شيعتنا افضل من الف عابد فصل ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاته
تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس الاغراض

فصل

الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها باجتناب
الرذائل واقتناء الفضائل الخلقيه وقهر قوتي الشهوية والغضبية
وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب رض عن علي
بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله ع عن محمد بن يعقوب قال حدثني
محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر
بن محمد الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن
صهيب البصري عن ابي عبد الله عليه السلام قال الطلبة العلم
ثلثه فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء
وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه
والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال
في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع
وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه
وصاحب الاستطاله والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله
من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم
ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من اثار العلماء
اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كابة وحزن وسهر قد تحنك
في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا

مقبلا

مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه
فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه عنه عن
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد وعن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن
حماد بن عيسى عن عمر بن اذينه عن ابان بن ابي عياش عن سليم
بن قيس قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول قال رسول
الله ص منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر
من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك
الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه
نجا ومن اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن الحسين بن محمد عامر
عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن احمد بن عايذ عن
ابي خديجه عن ابي عبد الله ع قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا
لم يكن له في الاخرة نصيب ومن اراد به خير الاخرة اعطاه الله
خير الدنيا والاخرة عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم
بن محمد الاصبهاني عن المنقري عن حفص بن قياس غياث
عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رايتم العالم محبا الدنياه
فاتهموه على دينكم فان كل محب لشئ يحوط ما احب وقال اوحى
الله الى داود ع لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك

عن طريق محتى فاق اولئك قطاع طريق عبادى المريدين ان
ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتى من قلوبهم عنه
عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى
عن ربعى بن عبد الله عمن حدثه عن ابى جعفر عليه السلام قال
من طلب العلم ليباهى به العلماء او يمارى به السفهاء او يصرف
به وجوه الناس اليه فليتبوء مقعده من النار ان الرياسة لا
تصلح الا لاهلها ورويناه بالاسناد السابق عن الشيخ
المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن على بن بابويه
رحمه الله عن على بن احمد بن موسى الدقاق رضى الله عنه قال
حدثنا محمد بن جعفر الكوفى الاسدى قال حدثنا محمد بن اسمعيل
البرمكى قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل
عن ثابت بن دينار الثمالى عن سيد العابدين على بن الحسين بن على
بن ابى طالب عليهم السلام قال حق سائسك بالعلم التعظيم و
التوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال اليه وان لا ترفع
عليه صوتك ولا تجب احدا يسئله شيئا عن شئ حتى يكون هو
الذى يجيب ولا تحدث فى مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا
وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر

مناقبه

٣

نهاية

مرادهم وغاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه
وتلقاهم وسلم تسليما فان اولى ما انفقت فى تحصيله كنوز
الاعمار واطالت التردد بين العين والاثر فى معالمه الافكار
هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمرى انه المطلب
الذى يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذى يبشر بالارباح كاسبه
والعلم الذى يعرج بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة
فى الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون
رضوان الله عليهم اجمعين فى تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا
فى تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم
وكم شرحوا منه مجملا ببيان اثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدى
فى ظلم الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر كاف فى تبليغ الغاية
ومبسوط شاف يتجاوز النهاية وايضاح يحل من قواعد المشكل
وبيان يكشف عن سرايره المعضل وتهذيب يوصل من يحضره
الفقه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو بانارة
مسالكه عن الشرايع ظلمات الشك والوهم وذكرى دروس مقنعة
فى تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هى منتهى المطلب
فى الافاق ومهذب جمل يسعف فى مختلف الاحكام بكامل

براور دان جمله

اى يكون منعشا بصيرا ... علم الدين ... المخصوص
والعلماء ... عن الفقه والاصول ... علم الدين
من الجميع ... فيكون ... الشريعة
المجازات التى ... [illegible]

الانتصار ومعتبر مدارك حسم مواد النزاع من صحيح الاثار
ولمعة روض يرتاح لتمهيد اصوله الجنان وروضة تجث تدفقش
بارشاد فروعها الاذهان فنشكر الله تعالى سعيهم ولجزل من جوده
مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله تعالى علينا ان اهلنا
لاقتفاء اثارهم احببنا الاسوة بهم فى افعالهم فشرعنا بتوفيق
الله تعالى فى تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ
المجتهدين وجددنا به معاهد المسائل الشرعية واحيينا به
مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب
الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة
الى الطباع وتقريرات مقبولة عند الاسماع من غير ايجاز موجب
للاخلال ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه
ان يجعله خالصا لوجهه الكريم واتضرع اليه ان يهديني
حين تضل الافهام الى المنهج القويم ويثبتني حيث تزل فيه
الاقدام على صراطه المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة
واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر فى مقصدين
المقصد الاول فى بيان فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على العلماء
مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة

اليه

اليه وذكر حده ومرتبته وبيان شرف موضوعه ومباديه
ومسائله اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو
رتبته امر كفى انتظامه فى سلك الضرورة مؤنة الاهتمام
ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء فى هذا المعنى
من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتادى
به الغرض فان الاستيفاء فى ذلك يقتضى تجاوز الحد
ويفضى الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة العقلية
فهى ان المعقولات تنقسم الى موجودة ومعدوم ومعلوم ان الشرف
للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان
النامى اشرف ثم النامى ينقسم الى حساس وغيره ولا شك
ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا
ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وغير عالم
ولا شك ان العالم اشرف فالعالم اشرف المعقولات فصل
واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك فى مواضع منه الاول
قوله تعالى فى سورة القلم وهى اول ما نزل على نبينا صلوات
الله عليه واله فى قول اكثر المفسرين اقرا باسم ربك الذى
خلق خلق الانسان من علق اقرا وربك الاكرم الذى علم

من الموصوف بالصفات المذكورة بدون العلم وبهذا اي انقضى ان العلم اشرف من الجهل والاقتضى كونه اشرف من العقل والحس والنمو والوجود مما ذ باقيا وبنوعه فان كان مراده ان العالم من حيث العلم اشرف من جميع المعقولات كما هو الظاهر من كلامه حتى يثبت ان العلم اشرف الجميع فلا يتم بل غاية كونه اشرف من الجهل ولا شك في ذلك فالاولى الاكتفاء بهذه الدعوى وبراهتها فتامل

قوله فصل واما الكتاب الكريم الخ لايخفى ان ذكر الفصل ههنا غير مناسب بل المناسب واما الحجج النقلية في الكتاب فكانه سهو من قلم الناسخ وكذا بعض الفصول الاتية سلطان

بالقلم علّم الانسان مالم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر
نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة
الايجاد نعمة الاعلى من العلم لكانت احدر بالذّكر وقد قيل
في وجه المناسبة بين الآئ المذكورة في صدر هذه السّورة
المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه
مالم يعلم انّه تعالى ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة
وهي بمكان من الخساسة واخر حاله وهو صيرورته عالما و
ذلك كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه قال كنت في اول
امرك في تلك المنزلة الدنيّة الخسيسة فصرت في اخره الى هذه
الدّرجة الشّريفة النفيسة الثاني قوله تعالى الله الذي خلق
سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزّل الامر بينهنّ لتعلموا الآية
فالله سبحانه جعل العلم علّة لخلق العالم العلوى والسّفلي طرّا
وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله تعالى ومن يؤت الحكمة
فقد اوتي خيرا كثيرا فسّرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرّابع قوله تعا
هل يستوى الّذين يعلمون والّذين لا يعلمون انّما يتذكّر اولوا
الالباب الخامس قوله تعا انّما يخشى الله من عباده العلماء
السّادس قوله تعالى شهد الله انّه لا اله الّا هو والملئكة واولوا

الحكمة بالكسر العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن والانجيل ق

العلم

تبادر الوحدة منه عند اطلاقه فى اللفظ فيفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء
اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا فى خلاف موضعه لكن وجود
العلاقة المصححة للتجوز اعنى علاقة الكل و الجزء يجوزه فيكون مجازا
فان قلت محل النزاع فى المفرد هو استعمال اللفظ فى كل من المعنيين
بان يراد به فى اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما
مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات و النفى لا فى المجموع المركب الذى
احدى المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه
على الكل بل اذا كان للكل تركب حقيقى وكان الجزء مما اذا انتفى
انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع
والظفر ونحو ذلك قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ
وضع لاحد المعنيين ويستعمل فى مجموعهما فيكون من باب
اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم
ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة فى كل من
المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله فى الجميع مقتضيا
لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض
الموضوع له اعنى ما [illegible] فيكون من باب اطلاق اللفظ
الموضوع للكل وارادة [illegible] مما اشترط

فى عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة فى التثنية والجمع انهما
فى قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق فى اللفظ دون
المعنى فى المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما
اشبه ذلك مع كون المعنى فى الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له
بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعانى المتعددة
من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد
منها مستعملا فى معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو فى قوته احتج
المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق
الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال
فى كل منهما اذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما
خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان
ح ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض
فى جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما
معا وكونه مريدا لهما معا معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا
وحده فيلزم من ارادته لهما معا على سبيل البدلية الاكتفاء
لكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة
المجموع معا عدم الاكتفاء با[illegible]ونهما مرادين على الاجتماع

وهو ما ذكرنا

وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس
المدلولين معا لا بقاؤه لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن ح ان
يقال ان مفهومى المشترك هما منفردين فاذا استعمل فى المجموع
لم يكن مستعملا فى مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك
قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعدد
فى التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد واجيب عنه بان
التثنية والجمع انما يفيد ان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان
افاد المفرد التعدد فاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه
حجة ما اخترناه والحق ان يق هذا الدليل انما يقتضى نفى كون
الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفى صحته
مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز
بالنفى بان النفى يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه
ان النفى انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا
فمن اين يجئ التعدد فى النفى حجة مجوزية حقيقة ان ما وضع له
اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده
ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان المهية لا بشرط شئ وهو
متحقق فى حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة

فى كل منهما والجواب ان الواحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه
وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية
لا بشرط شىء بل هو بشرط شىء واما فى ما عداه فالمدعى حق كما اسلفنا
وحجة من زعم انه ظاهر فى الجميع عند التجرد عن القراين قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر
والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود
من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا
وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى فان الصلوة
من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان و
الجواب من وجوه احدها ان معنى السجود فى الكل واحد وهو غاية
الخضوع وكذا فى الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا
وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل لان قيل ويسجد له كثير من
الناس والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلى وانما جاز
هذا التقدير لان قوله تعالى يسجد له من فى السموات وقوله تعالى
وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا
عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراى مختلف
اى نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ مرادا به

في كل مرة

في كل مرة معنى لان المقدر فى حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق
وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول
هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل
ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين
وجه الدلالة على ظهوره فى ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى
اصل واختلفوا فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى
كاختلافهم فى استعمال المشترك فى معانيه فمنعه قوم وجوزه
اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل
كونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال
اللفظ فى المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان
من شروط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال
اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة و
ملزوم معاند الشىء معاند لذلك الشىء والا لزم صدق الملزوم
بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز و
الكناية وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله
فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقى له غير مريد له باعتبار
ارادة المعنى المجازى وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح

وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معاندة ومنافاة
واذا لم يكن منافاة ثمة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم واحتجوا
لكونه مجازا بان استعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اولا
اذ لم يكن المعنى المجازى داخلا في الموضوع له وهو الان داخل
في الموضوع له فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان
اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في
احدهما مجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكم وجواب المانعين
عن حجة الجواز ظاهر بعد ما قرروه في وجه التنافي واما الحجتان
الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى ونزيد الحجة
على مجازيته بان فيها خروجا عن محل النزاع اذ موضع الحجة هو
استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم
ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر انفا في المشترك وما ذكر في
الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في المعنى المجازى شامل للمعنى
الحقيقي والمجازى الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه
فان النافي للصحة يجوز ارادة المعنى المجازى الشامل ويسمى ذلك
بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمى
في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة

وناعلا وراكبا والتحقيق عندى في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى
الحقيقي الذى يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له
حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان
القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز تعانده من جهتين منافاتها
للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول
الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر في جواب حجة المانع
في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته
عن الوحدة مجازا للفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده
وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر
اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين بناء على الاعتبار
الاخر وكلامه متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه
لفظيا ومن ههنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا فان
المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه
مجازا ايضا المطلب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه بحثان البحث
الاول في الاوامر اصل صيغة افعل وما في معناها حقيقة في
الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين
وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر

المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى رضي الله عنه
انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة
واما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في
ذلك قوم فلم يدروا للوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة
بين ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك
بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة
امور هي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة
الشذوذ بينة الوهن. فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا وجوه
الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا
وذمه العقلاء وحسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب
لا يقال القراين على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله
انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه
انتفاء القراين فليقدر كذلك لو كانت في الواقع موجوده فا
لوجدان يشهد ببقاء الذم عرفا وبضميمه اصالة عدم النقل
الى الشرع يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجد في قوله تعالى واذ
قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام

ليس على حقيقة

ليس على حقيقة لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار
والاعتراض ولولا ان صيغة اسجد للوجوب لما كان متوجها
الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او تصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر
والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف
الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون
الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب
والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته
ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب
انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي
لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله سبحانه واذا
ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب
هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني
على ان المراد بمخالفة الامر ترك الا المامور به وليس كذلك بل
المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل
على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال
والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم

غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكانها في
الاية اعتبرت مضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله
في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب في جميع الاوامر
قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد
واكل عمرو واية ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال
في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على
ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب
ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر الثاني
قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذم
على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد
اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب
الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين و
ثانيا بان الصيغة يفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها
اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب
واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين
لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان
يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان

الكفار

الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا
غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم لقوم
بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة
الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه
للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم
بشيء فأتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به
الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى
مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان
اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة
الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب وكذلك
الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه
واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل
عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع
من الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب
اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول و
فيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح
بعضهم بعدم صحته حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة

رايت ان هذا التوجيه انما يتمشى فى قليل من العبارات التى اطلقوا فيها
الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم صريح فى ارادة اللزوم باعتبار
الدلالة اللفظية فحمله على الكل بارادة المعنى الذى ذكره تعسف
بحت بل فرية بيّنة واحتج المفصّلون على انتفاء الاقتضاء لفظا
بمثل ما ذكرناه فى برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين
احدهما ان فعل الواجب الذى هو المامور به لا يتم الا بترك
ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وح فيجب ترك فعل
الضد الخاص وهو معنى النهى عنه وجوابه يعلم مما سبق انفا فانا
نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب
وقد تقدم والثانى ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به
وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب
ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى
وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك فى الوجود الخارجى على سبيل التجوز
منعنا الاخيرة وتنقيح المبحث ان الملزوم اذا كان علة اللازم
لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم لنحو ما ذكر فى توجيه
اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم
المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة

فان انتفاء التحريم فی احد المعلولین یستدعی انتفائه فی العلة فیختص
المعلول الاخر الذی هو المحرم بالتحریم من دون علته واما اذا
انتفت العلة بینهما والاشتراک فی العلة فلا وجه لاقتضاء
تحریم اللازم تحریم الملزوم اذ لاینکر العقل تحریم احد امرین متلازمین
اتفاقا مع عدم تحریم الاخر وقصاری ما یتخیل ان تضاد الاحکام
باسرها یمنع من اجتماع حکمین منها فی امرین متلازمین ویدفعه
ان المستحیل انما هو اجتماع الضدین فی موضع واحد علی ان ذلک
لو اثر لثبت قول الکعبی بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترک
الحرام لابد وان یتحقق فی ضمن فعل من الافعال ولاریب فی وجوب
ذلک الترک فلا یجوز ان یکون الفعل المتحقق فی ضمنه مباحا
لانه لازم للترک ویمنع اختلاف المتلازمین فی الحکم وبشاعة هذا
القول غیر خفیة ولهم فی رده وجوه فی بعضها تکلف حیث ضایقهم
القول بوجوب ما لایتم الا بفعل من الافعال فیکون واجبة تخییرا
والتحقیق فی رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لایحتاج الترک
الی شیء من الافعال وانما هی من لوازم الوجود حیث نقول بعدم
بقاء الاکوان واحتیاج الباقی الی المؤثر وان قلنا بالبقاء و
الاستغنا جاز خلو المکلف من کل فعل فلا یکون هناک الا الترک

واما

واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال علی فعل منها للعلم بانه
لایتحقق الترک ولایحصل الا مع فعله فمن یقول بوجوب ما لایتم الواجب
الا به مطلقا یلتزم بالوجوب فی هذا الفرض ولا ضیر فیه کما اشار
الیه بعضهم ومن لایقول به فهو فی سعة من هذا وغیره اذا تمهد
هذا فاعلم انه ان کان المراد باستلزام الضد الخاص لترک المامور به
انه لاینفک عنه ولیس بینهما علیة ولا مشارکة فی علة فقد عرفت
ان القول بتحریم الملزوم حینئذ لتحریم اللازم لاوجه له وان کان المراد
انه علة فیه ومقتض له فهو ممنوع لما هو بین من ان العلة فی الترک
المذکور انما هی وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم الداعی
الیه وذلک مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا یتصور صدورها
من جمیع شرایط التکلیف مع انتفاء الصارف الا علی سبیل الالجاء
والتکلیف معه ساقط وهکذا القول بتقدیر ان یراد بالاستلزام
اشتراکهما فی العلة فانه ممنوع ایضا لظهور ان الصارف الذی
هو العلة فی الترک لیس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد
من جملة ما یتوقف علیه فعل الضد فاذا کان واجبا کما لایتم
الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غیر السبب من مقدمة
الواجب فلا حکم فیهما بواسطة ما هما مقدمة له لکن الصارف

باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهيّا عنه كما قد عرفت
فاذا اتى المكلّف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافى التوصل
به الى الواجب فيحصل ويصحّ الاتيان بالواجب الذى هو احد
الاضداد الخاصّة ويكون النهى متعلّقا بتلك المقدمة ومعلو
لا بالضدّ المصاحب للمعلول وحيث رجع حاصل البحث ههنا
الى البناء على وجوب ما لا يتمّ الواجب الّا به وعدمه فلو رام الخصم
التعلّق بما بيّنّاه عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يق
لو لم يكن الضدّ منهيّا عنه لصحّ فعله وان كان واجبا موسّعا لكنّه
لا يصحّ فى الواجب الموسّع لانّ فعل الضدّ يتوقّف على وجود الصارف
عن الفعل المامور به وهو محرّم قطعا فلو صحّ مع ذلك فعل الواجب
الواجب الموسّع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه ممّا لا يتمّ
الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم فى امر واحد شخصىّ
ولا ريب فى بطلانه لدفعناه بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الوا
الّا به يقتضى تمامية الوجه الاول من الحجّة فلا يحتاج الى هذا الوجه
الطويل على ان الوجه الذى يقتضيه التدبّر فى وجوب ما لا يتم الواجب
الّا به مطلقا على القول به انّه ليس على حدّ غيره من الواجبات و
الاركان اللّازم فى نحو ما اذا وجب الحجّ على النائى فقطع المسافة

اوبعضها

اوبعضها على وجه منهى عنه ان لا يحصل الامتثال ح فيجب عليه اعادة
السّعى بوجه سايغ لعدم صلاحيته الفعل المنهى عنه للامتثال
كما سياتى بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم ان
الوجوب فيها انّما هو للتوصّل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد
الاتيان بالفعل المنهى عنه يحصل التوصّل فيسقط الوجوب لانتفاء
غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسّع كالصّلوة مثلا
يتوقّف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضدّه
فاذا قلنا بوجوب ما يتوقّف عليه الواجب كانت تلك الارادة
وما يتبعها الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلّق الكراهة بالضدّ الواجب
لان كراهته محرّمة فيجتمع ح الوجوب والتحريم فى شىء واحد شخصى
وهو باطل كما سيجىء لكن قد عرفت ان الوجوب فى مثله انّما هو
للتوصّل الى ما لا يتمّ الواجب الا به فاذا فرض ان المكلّف عصى وكره
ضدّا واجبا حصل له التوصّل الى المط فيسقط ذلك الوجوب لفوات
الغرض عنه كما علم من مثال الحجّ ومن هنا يتّجه ان يق بعدم اقتضاء
الامر للنهى عن الضدّ الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب
الا به اذ كون وجوبه للتوصّل يقتضى اختصاصه بحالة امكانه
ولا ريب انه مع وجود الصّارف عن الفعل الواجب وعدم الدّاعى

لايمكن التوصّل فلا معنى لوجوب المقدّمة ح وقد علمت ان وجود الصّارف
وعدم الدّاعى مستمرّان مع الاضداد الخاصّة وايضا فحجّة القول بوجوب
المقدّمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب فى حال
كون المكلّف مريدا للفعل المتوقّف عليها كما لا يخفى على من اعطاها
حقّ النظر وح فاللّازم عدم وجوب ترك الضدّ الخاص فى حال عدم
ارادة الفعل المتوقّف عليه من حيث كونه مقدّمة له فلا يتمّ الاستناد
فى الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر فى هذه المباحث
فانى لا اعلم احدا حام حولها المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين
او الاشياء على وجه التخيير يقتضى ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه
لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا
بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب
واحد لا بعينه ويتعيّن بفعل المكلّف قال العلّامة ونعم ما قال
الظّاهر انه لا خلاف بين القولين فى المعنى لان المراد بوجوب الكلّ
على البدل انه لا يجوز للمكلّف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع
بينها وله الخيار فى تعيين ايّها شاء والقائلون بوجوب واحد
لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوى بينهما نعم هنا مذهب
تبرّأ كلّ واحد من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى

صاحبه

الى صاحبه واتّفقا على فساده وهو انّ الواجب واحد معيّن عند الله تعالى
غير معيّن عندنا الا انّ الله تعالى يعلم ان ما يختاره المكلّف هو ذلك
المعين عنده تعالى ثم انه اطال الكلام فى البحث عن هذا القول وحيث
كان بهذه المثابة فلا فايدة لنا مهمّة فى اطالة الكلام القول فى توجيهه
وردّه ولقد احسن المحقّق ره حيث قال بعد نقل الخلاف فى هذه المسئلة
وليست المسئلة كثيرة الفائدة الامر بالفعل فى وقت يفضل عنه
جايز عقلا واقع على الاصح ويعبّر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر
مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقّق والعلامة
والمحقّقين من العامّة وانكر ذلك قوم لظنّهم انه يؤدّى
الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها
ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التى ظاهرها ذلك مختصّ باوّل
الوقت وهو الظ من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة وثانيها
انه مختصّ باخر الوقت ولكن لو فعل فى اوّله كان جاريا مجرى
تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختصّ
بالاخر واذا فعل فى الاول وقع مراعى فان بقى المكلّف على صفات
التكليف تبيّن ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات
المكلّفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من

طائفتنا وانما هو لبعض العامة والحق تساوى جميع اجزاء الوقت
فى الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به فى اول الوقت ووسطه
واخره وفى اى جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير
فرق بين بقائه على صفة التكليف وعدمه ففى الحقيقة يكون
راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء
الفعل فى ثانى الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد
المرتضى نعم واختاره الشيخ ره على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد
ابو المكارم ابن زهرة والقاضى سعد الدين بن البراج وجماعة
من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة
وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه فى المقام دعويان لنا على الاولى
منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت
لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء
الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول
من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره
فى اجزائه بان ياتى بالفعل فى كل جزء يسعه من اجزاء الوقت
وليس فى الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء من
اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفى التخصيص ضرورة دلالته

على تساوى

على تساوى نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص
بالاول او الاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير فى
اجزاء الوقت ففى اى جزء اداه فقد اداه فى وقته وايضا لو كان الوجوب
مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلى للظهر مثلا
فى غيره مقدما الصلوة على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال
وان كان اوله كان المصلى فى غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته
عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية
ان الامر ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين
العزم بل ظاهره ينفى التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل
بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا
تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز
ترك الفعل فى اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب
فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو
غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت فى الفعل والعزم
حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزاء ولو اخل بهما
عصى وذلك معنى وجوب احدهما فثبت والجواب عن الاول ان
الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت فى الواجب الموسع

فلا يصح كما لو صلاها · هذا ممنوع اذ ربما كان تعلق
واول الوقت لتعلق الفرض كما لو قبل الزوال

لم ينفصل عن المندوب · اى لم يحصل الفرق بين الواجب
والمندوب

باعتبار تعلق الامر بكلٍّ منها على سبيل التخيير يجرى مجرى الواجب المخير
ففى اىّ جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قايم مقام ايقاعه فى الاجزاء
البواقى فكما ان حصول الامتثال فى المخير بفعل واحدة من الخصال
لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييرى كذلك ايقاع الفعل
فى الجزء الاوسط والاخير من الوقت فى الموسّع لا يخرج ايقاعه فى الاول
منه مثلا عن وصف الوجوب الموسّع وذلك ظاهر بخلاف المندوب
فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شئ وهذا كاف فى الانفصال
وعن الثانى انا نقطع بان الفاعل للصّلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها
صلوة مخصوصة لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعنى الفعل
والعزم فلو كان ثمّة تخيير بينهما لكان الامتثال بفعلٍ من حيث انّها
احدهما على ما هو مقرّر فى الواجب التخييرى وايضا فالاثم الحاصل
على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلّف مخيّرا
بينه وبين الصّلوة حتّى يكون كخصال الكفارة بل لان العزم على
فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال
وتفصيلا عند كونه متذكّرا له بخصوصه من احكام الايمان يثبت
مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل
فهو واجب مستمرّ عند الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا

فليس

فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصّلوة واعلم ان بعض الاصحاب
توقف فى عزم وجوب العزم على الوجه الذى ذكروه له وجه وان كان
الحكم به متكرّرا فى كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك
الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكا
المكلّف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة
لا يكون مكلّفا وهو كما ترى حجّة من خصّ الوجوب باوّل الوقت
ان الفضلة فى الوقت ممتنعة لادائها الى جواز ترك الواجب
فيخرج عن كونه واجبا وح فاللّازم صرف الامر الى جزء معين من
الوقت فامّا الاوّل او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو
كان هو الاخير لما خرج عن العهدة بادائه فى الاول وهو بط
اجماعا فتعيّن ان يكون هو الاول والجواب امّا عن امتناع
الفضلة فى الوقت فقد اتضح بما حقّقناه انفا فلا نطيل باعادته
وامّا عن تخصيص الوجوب بالاوّل فبانه لو تمّ لما جاز تاخيره
عنه وهو بط ايضا كما تقدّمت الاشارة اليه واحتجّ من علّق الوجوب
باخر الوقت بانه لو كان واجبا فى الاول لكن التّالى بط بالاجماع فكذا المقدّم وجوابه منع الملازمة والسّند ظ ممّا تقدّم
فان اللّزوم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل فى الاول واجبا

لعدم انفكاك

لما خرج عن العهده مادائه فى اخر الوقت

على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى
اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت الموسع ومنعه من اخلائه
عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف
ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال
في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال
بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا
هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه و
التعين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل
وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان تعلقه
في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقايق وفيما نحن فيه المتفقة الحقيقة
فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل
جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة
بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك
بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر سهل اصل الحق ان
تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط
وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى
الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن حمزة وهو قول جماعة

من العامة

فى الكتب العلميّة وان كان المراد انه طلب الكف عن ضدّه منعنا ما زعموا
انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضدّ الاخر لان الخلافين قد
يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين
مع الشئ يوجب اجتماع كل معه فيلزم اجتماع كل مع ضدّه وهو
محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع
كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدّين حجة القايلين بالاستلزام
وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من مهية الوجوب فاللفظ
الدّال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم
عن لخلل المدّعى الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم
الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذى هو جزء
من مهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع فى شئ اذ لا خلاف
فى ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والا خرج الواجب
عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح
اذ مفهوم الوجوب ليس بزايد على رجحان الفعل مع المنع من الترك
واين هو من ذلك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه فى بيان محل
النزاع علمت هذا الجواب لا يخلو عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات
كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام فى مقابلة من ادعى انه عين النهى

الكاف كما ترى ليس للتشبيه بل للتقييد والمراد ان استلزام الكل للجزء امر جلىّ لا خفاء فيه وفى اعرابه وجوه اقربها انه فى محل المصدر

لا على اصل الاقتضاء وما ذكر فى الجواب انما يتم على تقدير التنافى فالتحقيق
ان يردد فى الجواب بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول ويحمل
الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكر فى هذا الجواب على الثانى ان امر الايجاب
طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لان المقدور ليس هو
الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان
يستلزم النهى عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب المنع
من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق
الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا فى النهى عنه
واعلم ان بعض اهل التحقيق جعل القول بالاستلزام منحصرا فى المعنوى
فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشىء يستلزم النهى عن ضده
لا يقول بانه لازم عقلى له بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره
بل المراد باللزوم العقلى مقابل الشرعى بمعنى ان العقل يحكم بذلك اللزوم
لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فيقصد وذلك الامر
منه لزم ان يحرم ضده والقاضى بذلك هو العقل فالنهى عن الضد
لازم له بهذا المعنى وهذا النهى ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله
بل انما خطاب تبعى كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب
اذ لا يلزم ان يتصوره الامر هذا كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم

دايرة

١٨

من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا ان اكرمك يجرى فى العرف
مجرى قولنا الشرط فى اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء
الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان
فيكون فى الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا
ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهى اصالة عدم
النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعليق
الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجرى مجراه
ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين
من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام
الثانى الى الاول شرط فى القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد
الاول يقوم مقام الثانى ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم
مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى واحتج
موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق
عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا
دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل
هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه
كما فى المثال الذى ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط

ح احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما
لا يعلم الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض المبحث كان
الحكم مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذى ذكرناه
وعن الثانى بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضى عدم تحريم الاكراه
اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ
انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود
متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم
الموضوع اخرى والموضوع هنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن
فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان
الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق
الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط انما يقتضى
انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز
ان تكون فايدته فى الاية المبالغة فى النهى عن الاكراه يعنى انهن
اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها او ان الاية نزلت فيمن
يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الاية
تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع
القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع واختلفوا

في اقتضاء

فى انتفاء التعليق على الصفة نفى الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ
وشيخ البراء الشهيد فى الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب
لنا انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهو باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم
فلانه بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفى الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه
ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما
بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة فى الذهن ولا فى العرف بين ثبوت الحكم عند
صفة كوجوب الزكوة فى السائمة مثلا وانتفائه عند صفة اخرى كعدم وجوبها فى المعلوفة
احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعرى تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك
الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لم يبصر والجواب المنع من الملازمة
فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هى كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان الحكم فى
محل الوصف اما الاحتياج السامع الى بيانه كان تكون مالكا للسائمة مثلا دون
غيرها ولدفع توهم عدم تناول الحكم له كما فى قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت
التحريم عندها ايضا ومنها ان تكون المصلحة مقتضية لاعلامه حكم الصفة بالنص
وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره
فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير بنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول
بانتفاء التخصيص بالوصف نفى الحكم من غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه وحينئذ

تحقق ما ذكرتموه من الفوائد لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم
وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء من اقتضاء
النفي الذي صرحتم اليه صونا لكلام البلغاء من التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة
منها يحصل الصون ويتأدى ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما
تمثيلهم في الحجر بالابيض والاسود فلا نسلم ان المقتضي لاستهجانه هو انتفاء الحكم
فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات اصل والاصح ان التقييد بالغاية
يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد رحمه الله فقال
تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه وثبوته بدليل
آخر ووافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه آخر وجوب
الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل آخرا وهو خلاف
المنطوق واحتج السيد بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف
حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية فليس معه الا الدعوى
وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا اي معنى لقوله
عم في سائمة الغنم الزكاة مع ان في المعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان تكون المصلحة في
ان يعلم ثبوت الزكاة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر
قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة

فان

فان اللزوم ههنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون آخره الليل عن عدمه في الليل
بخلافه هناك كما علمت ومبالغة السيد رحمه الله في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره
بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال به كل من قال بدلالة
الشرط وبعض من لم يقل بها اصل قال الاكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الآمر
انتفاء شرطه وربما تعدى بعضهم فاجازه وان علم المأمور ايضا مع نقل كثير منهم
الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء
كان يأمر السيد عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم
بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع العلم كأمر الله تعالى
زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه وليس بجائز وهو الحق لكن لا يحسبني الترجمة عن البحث
بما ترى وان تكرر ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك سرها فلنذر وانما لم اعدل عنها ابتداء
قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنونوا به الدعوى حيث حمله على الوجه الذي حكيناه ولقد
جاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا المسلك واحسن التأدية عن اصل المطلب فقال ذهب الفقهاء و
المتكلمين من يجوز ان يأمر الله بشرط ان لا يمنع المكلف عن الفعل او بشرط ان تمكنه ويزعمون انه
يكون مأمورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق
له الى علمها فاما العالم بالعواقب وبأحوال المكلف فلا يجوز ان يأمره بشرط قال والذي
يبين ذلك ان الرسول صلعم لو علمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح
هنا ان نأمره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن تأمره فقد علمنا بصفته في المستقبل

انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق بخوص حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلم وكون
المامور متمكنا لا يصح ان يعلم عقلا قطعا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون
اخذنا في امره يحصل في حكم الظان لتمكن من نامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن في ذلك
قائما مقام العلم وقد ثبت انه يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم
مقامه واذا كان المتكلم قد علم متمكن من متمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من
يعلم انه لا يتمكن فالرسول حاله كحالنا ان علمنا الله بعض حال من نامره فعند ذلك نامره
بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها السيد قدس الله سره كافية في تحرير المقام وافية
باثبات المذهب المختار فلا نتعرض ان نعلها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على
ما مر في اليه احتج المجوزون بوجوه الاول انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم
يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى
شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به ولا معصية الثاني لو لم يصح
لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله
لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم
قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك
كاف في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض من الوقت الموسع زمنا ونقول تردد
في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف
في الجزء الآخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما

بطلان

قوله ثم [illegible]
انه يجب

بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه
عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى الفداء الرابع كان
الامر يحسن لمصالح تنشأ من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع
من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال
فيحصل له بذلك لطف في الآخرة وفي الدنيا لانزجاره عن القبيح الآخر ان السيد قد يستصلح بعض
عبيده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في
بيع عبدك مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه امر العبد
والجواب عن الاول ان ما حققه السيد اذ ليس فيه اعتناء مطلق بشرط الوقوع وانما هو في الشرط
الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا الا
انا نتم بتقدير كونها منه دفع متوجه المنع عليها وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء
الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد ره بعد تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال
ولهذا نذهب الى انه لا نعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فنعلم انه كان
مامورا به وليس يجب اذا لم نعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا
جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز
من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يجوز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك
مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترمه السبع قبل ان يصل
اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه

اخترام بريدن واز بيخ بركندن وربودن
ذكرش مرگ لسر
معود الكوه

من الاضرار به وهذا كلام جيد بما عليه في توجيه المنع من زيد وبه يظهر الجواب
عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع
على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن
بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن
الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم عم بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف
بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا
قوله تعم وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا فاما جزعه عم فلا اشفاق
من ان يؤمر به بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء
فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة
على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان تكون من جنس المفدي وعن
الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل
للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل
واما ذكره من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد
والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعم اصل الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر
وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان
قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال
اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى

الامر

الاعم اعني الاذن في الفعل فقط فهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
والكراهة فلا يتقوم الا بما فيه من القيود ولا يحصل بدون انضمام شيء منها
اليه في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول
اي القيود
القول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه
النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم
الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ الظاهر في النسخ الواقع
بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الاخر الذي هو المنع
من الترك لكون رفعه كافيا في رفع المفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع او
بالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى
ولكنه في الحقيقة راجعا الى التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود
والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب
والمقتضي للمركب مقتضي لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم
الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب
ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب
رفع المنع من الترك الذي هو جزء منه وح فلا يدل النسخ على ارتفاع الجواز
فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود
الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس

للواجب وغيره لابد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل له وذلك
هو المنع من الترك فزواله مقتضي لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال
العلة فيثبت ما ادعي النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين
احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال
انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من موضعه وثانيهما انا
وان سلمنا كونه علة له فلا نم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي الارتفاع الجنس
بل انما يقع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس انما
يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتضي لثبوت
الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس الذي هو الجواز والحاصل ان للجواز
قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني
ومن هنا ظهر انه ليس المدعي ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به وبنا ناسخ بجنسه
الاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب
بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع في العبارة
والكثير مصرحون بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع
اجزائه واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي
احتمال رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا
الظن يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يرفع بالاحتمال

وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فيستصحب
الى ان يثبت منافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا
سبيل الى القطع بثبوت المنافي فبقاء الجواز ظاهر وهذا معنى ظهور بقائه وجواب
المنع من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب وقدر
مشترك بينهما وبين الاحكام الثلثة الاخر لا يتحقق له بعد انضمام احد قيوده
اليه قطعا وانه لم يثبت عليه الفصل للجنس لان انحصار الاحكام في خمسة بعد
في الضرورة وح فالشك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي وقد
علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك فيقتضي
ثبوت نقيضه الذي هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا
مقيد بانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي ولو تشبث
الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا
باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا يظهر فساد قولهم في اخر الحجة ان الظن
يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف
عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم
لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم
يريدون به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة
منهم ومن الكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحبا

بخصوصه الاعن شاذ بل ربما يرد ذلك بعضهم نافيا للقائل برمع ان دليلهم على البقاء
كما رايت ينادى بان الباقى هو الاستحباب ولو صح ان الوجوب لما كان مركبا
من الاذن فى الفعل وكونه راجحا ممنوع من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا فى
رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان الباقى من مفهومه هو الاذن فى الفعل مع رجحانه
فان انضم اليه الاذن فى الترك على ما اقتضاه الناسخ فكملت قيود الندب وكان
هو الباقى البحث الثالث فى النواهى | اصل | اختلف الناس فى مدلول
صيغة النهى حقيقة على نحو اختلافهم فى الامر والحق انها حقيقة فى التحريم مجاز فى غيره
لانه المتبادر منها فى العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه
المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تعم وما نهاكم عنه فانتهوا
اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه واله عنه لما تبين من ان الامر
حقيقة فى الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعلها وفيها لمن ان هذا
مختص بمناهى الرسول وموضع النزاع هو اعم موضع فيمكن الجواب عنه بان
تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما فى
احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهى فى الكراهة شائع فى اخبارنا
المروية عن الائمة عم على نحو ما قلنا فى الامر   واختلفوا فى ان المطلوب
بالنهى ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهى عنه و
منهم العلامة فى تهذيبه وقال فى النهاية المطلوب بالنهى نفس ان لا تفعل وحكى انه

قول جماعة

قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهى عنه كالزنا مثلا يمدح عرفا
ويحمد العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف منه بل لا يكاد يخطر الكف
ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال
ولا يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهى تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف
ونفى الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلى سابق على القدرة
وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى
طرفى الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفى الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا
اذ تاثير صفة القدرة فى الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر وجودى
العدم لا يصلح اثرا لانه نفى محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به
والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتأخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة
باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار بحيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان
لا يفعل فيستمر وان لا يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو
مستند اليها ومتجدد بها | اصل | قال السيد المرتضى ره وجماعة منهم العلامة فى احد
قوليه ان النهى كالامر فى عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته
الدوام والتكرار وهو القول الثانى للعلامة ره اختاره فى تهذيبه فنقله عن الاكثر
واليه اذهب لنا ان النهى يقتضى منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته فى
الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال

فرد منها بصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدق غايته ولهذا اذا
نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل
علم في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء
مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك
وليس نهى السيد متناولا لغيرها لم يقبل ذلك منه وبقي اللوم بحاله وهذا
مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد
انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد
للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن
ولا تاكل اللحم والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر
المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض
فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك
مخصص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام بجميع
اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما
هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام
على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان مرده ما يجعل الوضع للقدر
المشترك اعني لزوم المجاز او الاشتراك لازم عليهم من حيث ان الاستعمال
في خصوص المعينين بغير مجاز اذ لا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث

ان التجوز

ان التجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل بحيث يقيد بخلاف الدوام يكون
ذلك قرينة المجاز حيث يؤكد بما يوافقه يكون تاكيدا فايدة لما اثبتنا كون
النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفي كونه
للتكرار نفي الفور ايضا والوجه في ذلك واضح تحقيق امتناع توجه الامر والنهي
الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا و
اجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالتشخص
فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس و
القمر وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او
يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به منهيا عنه فذلك
مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال قبحهم الله ومنعه بعض المجيزين لذلك
نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل
يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر
من احديهما والنهي عن الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة
يامر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما
ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فا
لجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع
انما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا

نتعدد المتعلق بحيث يتعدد في الواقع امرين هذا مامور به وذاك منهي عنه ومن البين ان
تعدد الجهة لا تقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فان الصلوة في الدار المغصوبة
وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت
لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء المامور بها للصلوة والامر بالمركب امر
باجزائه ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي
وهو متحد فقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول ان
السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه
في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني
انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا و
اللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب
وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك
لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين
فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب
باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون فيه ليس جزءا من مفهوم
الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول
القطع بذلك في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وعن الثاني
ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزؤها

بعض جزئياته

بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا
للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي
يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة فان
الكون المامور به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق
الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من
الحقيقة الكلية على ما يعبد الرايين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية
تتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار
المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين
منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه
الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما ان
اراد به خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجدي اذ لا نزاع
في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين ولذا ترى الامرين ما باقيان على المغايرة في
التعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب
فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه
ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه اختلفوا في دلالة النهي
على فساد المنهي عنه على اقوال فالنهي يدل في العبادات لا في المعاملات وهو
مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم

٢٤

المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال الاخرون بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى عندي
انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فهنا دعويان لنا
ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا
وهما متضادان فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به ولا نعني بذلك الا عدم
حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه
لو دل لكان باحد الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية فظ واما الالتزام فلانها
مشروطة باللزوم العقلي او العرفي كما هو معلوم وكلاهما مفقود ويدل على ذلك انه
يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من
دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بين حجة القائلين
بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا
يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم
يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم
بط لان الحكمتين ان كانا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه
متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو
اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض
لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها
عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها

مخالفي

من مصلحة الصحة فاما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة من سلب احكامه وليس
في لفظ النهي ما يدل عليه قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ
حد الاجماع ومعلوم انتفائه في محل النزاع اذ الخلاف فيه والتأسي فيه لما هو جلي وعن الثاني
بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ من الجائز
عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب الاثر اعني
انتقال الملك اليه نعم هذا في العبادات معقول لان الصحة فيها عبارة عن حصول
الامتثال الدال على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج على
دلالة النهي على الفساد في العبادات لم يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على
عمومه ثم نظرا هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها كذلك لغة ايضا بوجهين
احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على
الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي دلالته على الفساد واما ان ذلك بالدلالة
بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم كونه علة لما ذكر
من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك نعم ان اصابوا في القول
بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطؤون في هذا الدليل والتحقيق ما اسلفناه سابقا
الوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا تقريريه والنهي
يقتضي النقيض لان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد
اجاب الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون

ولانه لغة ومثله مم في الامر والحق ان يقال لا نم وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكهما في
لازم واحد فضلا من تناقض احكامهما سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي
الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان
لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان
منافيا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع
الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة فان
قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه لان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة
صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد سيما وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر
ومنافيه قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه [illegible]
ولا منافاة ليتمحل بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام صحيح في غير العبادات وهو الذي
مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المنافاة بين قوله لا تصل في
المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة له في غاية الظهور ولا ينكرها الا مكابر

المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول الاول في الكلام على الفاظ العموم اصل الحق
ان للعموم في لغة العرب صيغ مختصة وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين
وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كلما
يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت
في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب

قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما يستعمل في
العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم
عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة
عدم النقل كما تقرر وان النكرة في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو
كان نحو كل وجميع من الالفاظ التي يدعى عمومها مشتركا بين العموم والخصوص لكان رأيت
الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك ابطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين
مشترك عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء اذا كان مشتركا بتكرره فيلزم
ان يكون الالتباس متاكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فانا نعلم ضرورة ان
مقاصد اهل اللغة في التكرير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك
بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه تارة وفي الخصوص
اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما
وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل بمجرده ولا مدخل له في الوضع واما
بالنقل والاحاد منه لا تفيد اليقين ولو كانت متواترة لاستوى الكل فيه والجواب عن
الاول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم اذ هو خير من الاشتراك حيث
لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الادلة فان تبادر المعنى من اللفظ
عند اطلاقه دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة
من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت

له فراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف
العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه
فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في
الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة
والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز
والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات للغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان
العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص
لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا لا يخرج من نظر واما من الاخير فبان احتياج خروج
البعض منها الى التخصيص مخصص ظاهر في العموم على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب
انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه
هذا مع ما في التمسك من الوهن اصل الجمع المعرف باللام انه يفيد العموم حيث لا عهد
ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب وحققوا المخالفين على هذا ايضا وربما خالف
في ذلك من لا يعتد منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب
جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته
المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم الى الفهم ولزوم المجاز في الاستثناء
منه مطردا وهو منفي قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض
من قولهم اهلك الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى

الانسان لفي خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان المدلول
العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد
وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد
وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد
المفرد المعرف للعموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق
حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم وانما الكلام في انها هو دلالته
على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا على حد الصيغ التي للعموم هذا شأنها ومن
البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما يثبت به المعنى الاول الذي لا
نزاع فيه فائدة مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس
على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية
قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه لا بعهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربا وقوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة
على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار
وجودها كما علم انتفاء ما ان يراد الموجود الحامل لجميع الافراد او بعض غير معين
لكن ارادة البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا وعدم
تنجيس مقدار الكر من بعض الماء الى غير ذلك من موارد الاستعمال في الكتاب والسنة
فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى الجمع للعموم ولم ار احدا تنبه لذلك من
تقدم

الاصحاب سوى المحقق قدس سره فانه قال في اخر البحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر
من حكيم فانه قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ننكر ذلك بالنظر الى الحكيم اصل اكثر العلماء على ان
الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق
عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجال مثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد
بدلا كرجل بين الاحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد
رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا نعم لو
ما دونه ويبقى ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة
وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل وزاد من
من العامة انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجمع فقد
حملناه على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبانه معارض بانه
لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فبانا لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب
مرادا قطعا وفيه نظر التحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص
كان عند الاطلاق محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب
الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على
ارادته ولا نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه ولعل هذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا
نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينها ولا دلالة له على
خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب التوقف على ما

هو

هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعمل في جميعها يكون مجازا يحتاج الحمل عليه
الى الدليل اصل اقل مراتب صيغة الجمع الثلاثة على الاصح اشتهر وقيل اثنان لنا انه يتبين الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة
بلا قرينة الى ما بعد الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزايد دون ما هو من علامات المجاز وغيره
احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به اثنان والاصل
في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون فاطلق ضمير الجمع المخاطبين
على الاثنين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع
على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته من الاية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط
بل وفرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد
دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلاثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجمع

خطاب المشافهة

في جمع اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تأخر
عن زمان الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف فقد ذهب قوم منهم الى تناوله
بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا بان الصبي
والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بذلك ممتنع قطعا
فالمعدوم احرى احتج المخالف بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا
اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لرسالته الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه
العمومات وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني انه
لم يزل العلماء يحتجون على اهل الامصار من بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن

مورد للاجماع منهم على العموم لهم والجواب اما من الوجه الاول فبانا نمنع من انه لا يبلغ الا بعد موت الصحابة

التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض مشافهة

وللباقين بتوسط النقل والا لما دل على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني فبانه

لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغة لهم بل يجوز ان يكون احتجاجهم

لتناول الخطاب بصيغة لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم

بدليل اخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة

من الدين اصل في جملة من مباحث التخصيص اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص الى

كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وراي

العلامة ابن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى

انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد سبيل التعظيم

وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل كلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد

اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف مثقال اخذ

دينارا او ثلثة وكذا قول كل من دخل داري فهو حر او كل من جاءك فاكرمه وفسره

بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا وهو صحيح وعمرو وبكر ولا يكون لواحد من اللفظين

كثرة فيه من مدلوله احتج مجوزه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام في غير

الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجب

جواز الاستعمال في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه

واما ج

واخراج اللفظ من موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى انا له لحافظون

والمراد هو تعالى وحده الرابع قوله تعالى والذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق

المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جوازه التخصيص الى الواحد مهما

وجدت القرينة وهو الذي يحاول الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز

وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع

من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل هكذا اجاب العلامة في النهاية

وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضي رجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع

ارادة الاقل كما هو المدعى والتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان الاستعمال

العام في الخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه ولا بد في جواز مثله من وجود العلاقة

المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مخصصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره

فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة الكل والجزء

حيث يكون الاستعمال للفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما نص عليه المحققون

وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما حققه فما

وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب ان كل واحد من افراد العام بعض

مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا المجموع

وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كل نظرا له

المصحح للتجوز فى الكل والجزء كما توهم وانما هو فى ملاحظة المشابهة اعنى الاشتراك فى صفة وهى هنا الكثرة فلا
بد فى استعمال اللفظ العام فى الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام ليتحقق المشابهة المعتبرة
لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب اه وعن الثانى المنع من كون
الامتناع للتخصيص مطلقا بل لتخصيص خاص وهو ما يعد فى اللغة لغوا ويستكره عرفا وعن الثالث انه غير محل
النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص فى شىء وذلك لما جرت العادة من ان العظماء يتكلمون
عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا
فيه اصلا وعن الرابع على تقدير ثبوته كالثالث فى خروجه عن محل النزاع لان البحث فى تخصيص
العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف فى هذا العام بدون
صحة اطلاق الناس المعهود على عدد واحد الا ان عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع اذ الظاهر
فان كل واحد من الماء والخبز فى المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى اعنى
الخبز والماء المقرر فى الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه اطلق المعرف
بلام العهد الذهنى التى هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ ولا يدل به
بخصوصه من بين تلك الخصوص المحتملة الا بالقرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجى
على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك لخادمك ادخل السوق مريدا به واحدا
من اسواق معهودة بينك وبينه معهودا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما
ان ذلك ليس من تخصيص العموم فى شىء فكذا هذا حجة من ذهب الى الثلثة والاثنين ما الجواب

قيل الكلام

قيل فى الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوه مما يكون الجمع حقيقة فى الثلثة او فى الاثنين والجواب
ان الكلام فى اقل مرتبة تخصص اليها العام لا فى اقل رتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو
ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا
لاحدهما للاخر اصل واذا خص العام واريد به الباقى فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق
والعلامة فى احد قوليه وكثير من اهل الخلاف فنقل عن قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان
كان الباقى غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب اخرون الى كونه
حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل
من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثانى للعلامة اختاره فى التهذيب ونقل هاهنا مذاهب
للناس كثيرة سوى هذه لكنه شديدة الوهن فلا جدوى فى التعرض لنقلها لنا
لو كان حقيقة فى الباقى كما فى الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة
انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم فلو فرض كونه
حقيقة فيه ايضا يكون حقيقة فى معنيين مختلفين وهو معنى الاشتراك وبيان
انتفاء اللازم ان الفرض وقع فى مثله اذ الكلام فى الفاظ العموم التى ثبت تخصيصها
بها فى اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان
متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير
والثانى انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب
عن الاول ان تناول اللفظ انه قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده

وهما مشابهان نقلا مستعمل في غير ما وضع له واعترض عليه بان تناوله للغير نادر
لا بوصفه تناوله لما تناوله لم يوجب ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله
للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل
في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص استعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة
والقول بانه كان متناولا حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز
وهي صفة للفظ وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها
يسبق الفهم وهو دليل المجاز واعترض بان الباقي معلوم بل يتبين الباقي بالقرينة انما المحتاج
الى القرينة علم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار
دخوله في العموم تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم
بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال انه حقيقة
ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد فاذا كان الباقي
غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه متناول للجميع فكان الجميع والا فلا صار
لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام
اي في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين
والاستثناء في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص
فيما يستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم
بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعلم الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون

للجماعة

للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم
الثلاثة باطلة اما الاول فاجماعا واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من
المذكورات يقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه كما نقلت منه
ومعه لما نقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان الفرق ظاهر فان
فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو المسلم وان
كانت من الجملة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى
معنى آخر فلا يتوقف ان مسلم للجنس والالف واللام للقيد والحكم بكون الف سنة الا خمسين عاما حقيقة
على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم [illegible]
لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلاث متحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ العام وتمام
المدلول مقدما على الاسناد [illegible] يلزم من كونه مجازا ان [illegible] والاقرب عندي ان المخصوص
العام لا يخرج عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف في ذلك من
الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته
مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل
فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة بنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل فهي في غاية الضعف
والسقوط وقد ذهب بعضهم الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين على الرأي لنا القطع بان السيد
اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك
اكرام غيره ممن دخل النص على اخراجه عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة فذلك دليل على ظهوره

فى ارادة الباقى بهو المطرح فمنع من انكر الحجية مطربوجهين الاول ان حقيقة اللفظ فى العموم ولم يرد وسايرما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا بينها فلا يحمل على شئ منهما وتمام الباقى احد المجازات فلا يحمل عليه على شئ منهما وتمام الباقى احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة فى شئ منها ومن هنا يظهر حجة المفصل فان المجازية عنده انما يتحقق فى المنفصل للبناء على المخالف فى الاصل السابق الثانى انه بالتخصيص خرج من كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكر نحوه صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدهما اما ذكر نحوه صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدهما اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما فى موضع النزاع فان الباقى اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل بعينه ايضا الافادة كون التخصيص قرينة ظاهرة فى ارادة مضافا الى منافاة عدم ارادة للحكمة حيث يقع فى كلام الحكيم متعقبا مرة فى بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدليل على المراد هنا من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على تلك البعض والا لسقط ما ذكرناه هنا مع ان الحجة غير واضحة بدفع القول بحجيته فى اقل الجمع ان لم يكن الحجج بها ممن يرى جواز التجوز فى التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع مقطوعا به على كل تقدير وعن الثانى بالمنع من عدم الظهور فى الباقى ان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضر ناد احتج الذاهب الى انه حجة فى اقل الجمع ان اقل الجمع هو المتحقق والباقى مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نم ان الباقى مشكوك فيه لما ذكرناه من الدليل على وجوب الحمل على الباقى

اصل

اصل ذهب العلامة فى التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث فى طلب المخصص واستقرب فى النهاية عدم الجواز ما لم ينقض فى الطلب وحكى فيها ما يقرب كلا من القولين عن بعض من العامة ونقل اختلاف كلامهم فى بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع فى جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فهو الذى يلوح من كلام العلامة ره فى التهذيب وصرح به فى النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين فادعى ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف فى مبلغ البحث فقال الاكثر انه يكفى بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعضهم انه لا يكفى ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه ان الخلاف موجود فى المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن بعض المتقدمين وتصريح اخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراده قبل الحاجة قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين المخصوص فذلك والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود فى فصول نا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار فى عناد اذا عرفت هذا فالاقوى عندى انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك فى كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه فى الحقيقة جزئى من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية فى الدلالة فلا بد من البحث عنه ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه فيتوقف رجحان

الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية
الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدمه لوجوده فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات
احتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في
التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطا وهذا
المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والجواب
انا ايضا نحمل الالفاظ على ظهورها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته واحتج بهذا
العلامة على مختاره في نهـ وهو كالصريح في موافقته هذا القائل فيما مر والجواب الفرق بين
العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فضار حمل اللفظ على العموم
في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق واحتج
مشترط القطع بانه ان كانت المسألة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على مخصص فالعادة قاضية
بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث
المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه تعالى لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك
دليلا يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يجد دليل التخصيص قطع بعدمه والجواب منع المقدمتين
اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون
المسألة مما يكون فيه البحث ولم يبحث فيها المجتهد ويحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو
ظـ فيما يتعلق بالمخصص اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها او
صح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي ان يخص هو بدليل

ومن عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع
المخصصات الى ان الحال فيها كالحال في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم هذا لئلا يفوت بعض الخصوصيات
بالخروج عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب
للجمل العاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ ره
وقال اخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي
الامرين وقال السيد انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان القولان موافقان
للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم تظهر ثمرة الخلاف في استعمال
الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عندنا وللحقيقة عند
ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتبار القرينة على الامرين واختاره
العلامة في التهذيب وليس بجيد لانه فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما عري
عنها فالذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة
وليس في ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا كالقول
المرتضى وان كنا في المعنى موافقين له ولولا تصريحه بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب
كلامه الحمل على ما اخترناه فانه قال اني اذهب الى ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه
الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي وتجويز
رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة وان لا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة
وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ هذا ولنا على ما صرنا اليه نظير ما عرفته في
مذهب الوقف او الاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة
التخصيص على كل تقدير غاية ما هنالك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في الجملة الجميع
وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها
ولنتكلم على توجيه المختار بمقدمة تنبني بها كشف الحجاب عن وجه المرام ويزداد بتذكرها بصيرة

في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الموضع فان تصور معنى جزئيا وعيّن
بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص
التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر لا لبس فيه وان تصور معنى
عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل
او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع
له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها
معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون
الوضع عاما والموضوع له خاصا فمن القسم الاول من هذا المشتقات فان الواضع وضع
صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم
الوضع والموضوع له في ذلك بيّن ومن القسم الثاني المبهمات كاسماء الاشارة فلفظ هذا
مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل
مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته
وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار
اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام الكلي
لجاز فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة
باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحد من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا وفي
باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين مخصوص
معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتان وضعها من احداهما عام ومن الاخرى خاص
فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية وكان لفظة
من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين مخصوص كذلك لفظ ضرب مثلا موضوع وضعا عاما
لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل مخصوص واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو

واضح

واضح اذا تمهد هذا فلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات
الاخراج اما الحروف منها فظاهر واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد
علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام
كما عرفت ثم ان فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد لتقتضي صلاحية المستثنى لذلك
وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الادوات اعني بالوضع العام وهو الاغلب كان
يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك وبهذا فات الامرين اريد
من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره
فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس في ذلك
بالاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج
الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة
انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا لمسميات متناهية بحيث يطلق ويدل على تلك المسميات
اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع
بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض
دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة
لا للتعيين المراد ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة
باعتبار معنى والى الجميع باعتبار اخر فحكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول
بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات مما لنا كما عرفت ولا دليل على كون
الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود
الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه
احتج المرتضى بوجوه الاول ان القائل اذا قال للمعنى اضرب غلماني والواصلين الي
الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل هو اراد استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة

والاستفهام لا يحسن الامر احتمال اللفظ واشتراكه الثاني انه الظاهر من استعمال اللفظة في معنيين مختلفين
من غير ان يقوم دلالة على انها متجوز بها في احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القران
وفي استعمال الاصل اللغة استثناء يعقب جملتين يعاد اليهما تارة ويعاد الى احدهما اخرى وانما يحكى
من خصه باحدهما انه اذا اعاد اليهما فلدلالة دلت ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه
فلدلالة فقد حصل من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون
تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه يحتمل لعوده للامرين وحقيقة في كل واحد
منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب
بجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا
الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمد من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب
ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير
تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب
مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع
ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت نكوتي قائما او قال صباحا او
مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون
العامل فيه والمتعلق به جميع ما تقدم من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه
وليس لسامع ذلك ان يقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير
الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كلها حاله الاستثناء
والحال والظرف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله
وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل في جميع الافعال المتقدمة
الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق
ثم بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي تعقبه الحال

ورد الا بين غير ... بلدة الحمد ... دبيل ... لا افنا الى ... خصا الجلد ... سلطان

اما الظرف

الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما نعلم في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب
اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال
سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هي
حقيقة فيه كما يفعله اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني
فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه
بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل
المعين على تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل
تردد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه
لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة
احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء والجامع عدم استقلال
كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما فان قوله تعالى في اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا
وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيدا بن
عبد الله فرايت زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة
الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو في حكمها وثالثها ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب
جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير
مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم باولوية البعض
البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان اللفظ العام لما لم يكن تناوله البعض اولى من
تناوله للجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا
فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مرة ليكتفي به عن الجميع
حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر
من طريقتهم الايجاز انه لو قيل في اية القذف فاجلدوهم ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين

تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيها مقام ذالك
ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط واستثناء
يجب ان يلحقه ما دام الفراق منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة
فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب
عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة
الاول وعن الثاني انه قياس في اللغة وعن الثالث بان ذكر المشيئة عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه
لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لم يصح دخوله على الماضي وقد يذكر
المشيئة المشيئة في الماضي فيقول القائل جئت وزرت ان شاء الله وانما ادخلت في كل هذه المواضع ليقف الكلام
عن النفوذ والمضي لا لغير ذالك فان قيل كيف اقتضى تعقب المشيئة الكثير من جملة تتوقف حكم الجميع ولم يحمل
حكم التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم الاجماع على ذالك لكان القول باتمامه ممكنا لكنهم نقلوا اجماع
الامة على ان الجميع يتوقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما تقتضي التجويز لذالك
والتلقيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار
صلاحيتها لذالك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام
وانما الحق ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذالك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له
من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رأيت رجالا كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال
والقصار ولا يظهر منه مع ذالك انه قد اراد كل من يصلح لهذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون
الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذلك ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل
جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاقتصار وعليه
وعن السادس انا اعتبارنا للاتصال في الكلام وعدم الفراق منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط
والاستثناء والمشيئة انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه ليتميز حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح
لمعرفتنا ظاهر في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا وما يليه اخر محل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة

قال ابو حنيفة بوجوه

بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا
العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما
خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي
لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما تعلق بغيره ومتى علقناه
بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يلحق
بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان تعلقه بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان
يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف ذالك ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء
باللفظ لم يجب تخصيص غيرها فلا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة
استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز
تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران
المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى
ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلاثة الا واحدا كان الواحد مستثنى من
راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر
من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها فانه لو سكت
يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام وكان السكوت يحول بين الكلام وبين ما لعله
فيمنع من تعلقه به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فتكون مانعة
من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز
في لفظ العام وان الاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة
فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم
والاسناد كما هو رأي محققي المتأخرين فظاهر وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى
مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد

الاستثناء مجاز والاستثناء قرينة وهو مختار الاكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا
بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة
لدفع محذور الهذرية اهـ فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة
مما لا يدانيه شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة
مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل فيها بدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول
لاندفاع الهذرية لو صلح بمجرده سببًا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق
عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسًّا بل وغيره من اللواحق ايضا والبداهة تنادي بفساده وان
كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل نعم
القاعدة واستصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظ لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام
متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فهنا تقتضي وجوب توقف السامع عن
الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال الارادة بخيره ولو كان صلح مجرد
اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ردّه
ويتمشى ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجدي معه دفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان التخصيص بجملة
اللواحق فصولها مع الاتصال انما هو نقض الواضع على ان طريقنا العلم الى الخاص ان يأتي
بدليله في حال التشاغل في الكلام بحيث شاء منه فما لم ينقطع الفراغ منه لم يتجه للسامع الحكم بارادة
الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان العرف قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع
الاختصار وان اللفظ صالح بحسب عرض الخاص الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة
وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزوم على كل التقديرين وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي
بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قد
عرض اشتباه فيه عليك فاستوضح بالتدبر في صيغة الامر فانا على القول بالاشتراك بين الوجوب
والندب اذا وردت مجردة عن القرائن نحمل على الندب عند الاكثر لاقتضائها كون الفعل راجحا
امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف غير انه اذا فات

الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقف انما هو بالنظر
الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه
منه وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرنا وحالنا
فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها
لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها
ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا
عن موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو
موضوع له عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم
بارادة تعلقه مع الباقي متجوزا او متعديا عن موضوع اللفظ الى غيره و
هذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات وانتفاء
الدليل في كلامهم وفي الواقع على كون هيئة التركيبية موضوعة
للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها
في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفي تحققها نظر وقد
مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ
الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط هي هاهنا
مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة
انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ العود

الى الجميع عندنا وعند السيد المرتضى محتمل لا واجب واما قوله
لوجاز مع افادته واستقلاله الخ فظاهر البطلان لان ما يستعمل
بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يعلق بغيره
قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من الجايز مع حصول الاستقلال
بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى
مشيرا الى هذه الحجة فى جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب
المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء
ما تعلق بما تقدم ويقتضى ان يتوقف فى ذلك كما يذهب نحن
اليه لانه بنى دليله على ان الاستقلال يقتضى ان لا يجب تعليقه
بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جايز فمن اين قطع على
ان هذا الذى ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه
دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثانى فان غاية
ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ
ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن
الرابع انا نختار عدم الاضمار وقوله يلزم ان يكون العامل
فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا ممتنع وانما يلزم ذلك
ان لو كان العامل فى المستثنى هو العامل فى المستثنى منه وهو

فى موضع

فى موضع المنع ايضا الضعف دليله ومذهب جماعة من النحاة
ان العامل فى المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء بها والعامل
ما به يتقوم المعنى المقتضى ولكونها نائبة عن استثنى كما ان حرف
الندا نائب عن انادى وهو المتجه سلمنا لكن نمنع عدم جواز
اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا له حجة يعتد بها
وانما ذكر نجم الائمة رضى الله انهم حملوها على المؤثرات الحقيقة
وضعفه ظ وقد جوزوا فى العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات
والعلل الاعرابية كذلك فانما هى علامات وما نقل عن سيبويه
من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائى على الجواز
وقول الفرا فى باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك
بين العاملين فى العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطانى و
اكرمنى الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان فى المثالين
مشتركان فى رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه
على ذلك بعض محققى المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز
وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو
مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات
قال ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشئ

الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما
عن الضمير اتفاقا فاما ان يكون ما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما
بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول
باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدأ وهو جمع
بين الضدين والثاني هو يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي من الضمير
واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطـ
ثم ايد بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل
في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا
الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه ثم من النص على
عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة عن الخليل ونقل عن
سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف
وارتضاه والجواب عن الخامس بان الاستثناء من الاستثناء انما
وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدم لان تعليقه بالامرين
يقتضي الغاءه وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال عندي عشرة
دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية
فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى التسعة لكونه
مخرجا من الدرهمين الذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد

الدرهم

الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراج
منهما مثل ما ادخل ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله على عشرة
دراهم الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها
او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد
الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر وعن السادس بالمنع
من انه لم ينقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو
الا عين المتنازع فيه ومنه يعلم فساد القول بتخلف انه الجملة
الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت
ذلك كله فاعلم ان الحكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة
للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا
وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى
الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه هين
وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق
سوقها الى هنا وتمييز المختار منها عن المزيف اصل ذهب جمع
من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله
كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق
عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختاره هو

التوقف ووافقه العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى
ايضا وللامثله منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات
فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل
يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف
وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه
ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم
فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني
فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ
وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى
الوضع وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من انواعه
ان يراد بلفظه معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي وما نحن
فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى
الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات و
اذا ظهر هذا فلابد في الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر من
مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت تخصيص المضمر
وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى

الى العام

الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم
التخصيص ارجح مما يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا و
الثاني متعددا قلت ان هذا مبني على ان وضع المضمر لما
كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لا لما يراد بالمرجع وان كان
معنى مجازيا له فانه يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير
تخصيص العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته
وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع
فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه
وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين و
ما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقدير
في الاية وبعولة بعضهن وكذا في نظايرها واما مع التخصيص
فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظاهر
بعدما قررناه اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير عنه
فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما
وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان
تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع
اليه وانه باطل وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب

باز واسع وحكم الاستخدام شايع حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ
م فيجب اجرائه على عمومه مالم يدل على تخصيصه دليل ومجرد
تصاص الضمير العايد فى الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا
نما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره
ميره وقد مجازا خروج الاخر وصيرورته كذلك والجواب المنع
عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقة التى هى الاصل
نى المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك
متضمنا للتجوز فى لفظ العام فلا يجدى الفرار من مجازية
ضمير متقدير اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله فى العموم
لما لم يكن ثم وجه ترجيح لاحد المجازين على الاخر لاجرم وجب
توقف لا ريب فى جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة
فى جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على
جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعى عارض مثله وفى العمل
به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم
على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على
خصوص ذلك الخاص ووجه الاقوى ظاهر وليس الامر
ههنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان

كان

وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح للمعارضة وح فلا يجب حمله
عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى الخصوصية
الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان
اغلب صور المفهوم التى هى حجة او كلها لا تقصر فى القوة
عن دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع
تخصيص العمومات اصل لا خلاف فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر
المتواتر ووجهه ظاهر واما تخصيصه بخبر الواحد على تقدير العمل به
فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى
المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد
فانه قال فى اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد الشرع
به لم يكن فى ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من
فصل فاجازه ان كان العام خص من قبل بدليل قطعى متصلا
كان او منفصلا وقيل ان كان العموم قد خص بدليل منفصل
سواء كان قطعيا ام ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه
بناء على منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة
على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا
وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا انهما دليلان

تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل
الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرة احتجوا
للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني و
الظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى والثاني انه لو
جاز التخصيص به لجاز النسخ به ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص
في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد
لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم
في النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص وقع في الدلالة لانه
دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان كان المتن قطعيا
فلا يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني وبتقرير
اخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة
وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل
قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني
ان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص
على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في
الضعيف تاثيره في القوي فليتامل حجة المفصلين ان الخاص

ظني

ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند
الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تحقيقه فيصير مجازا
وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل
مجاز عندها دون المتصل والقطعي يترك الظني اذا اضعف
بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز
بالمجاز سواء وان كان ظاهرا بالباقي فارتفع مانع القطع
والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهو ظنيه
فلا تنافي قطعيته المتن واحتج المتوقف بان كلا منهما قطعي
من وجه ظني من وجه اخر كما ذكرنا فيقع التعارض فوجب التوقف
الجواب بترجيح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين و
اعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال
هذا ودفع ما قاله المحقق هنا يعلم مما نذكره في محله من مبحث
الاخبار ان شاء الله تعالى **اصل** في بناء العام على الخاص
اذا ورد عام وخاص متنافيا الظ فاما ان يعلم تاريخهما
اولا والاول اما مقترنين اولا والثاني اما ان يتقدم
العام او الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان يقترن ان
يعلم الاقتران ويجب بناء العام على الخاص بلا خلاف

يعباء به الثانى ان يتقدم العام فان كان ورد الخاص بعد
حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وان كان قبله بنى
على جواز تاخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا
له كالاول وهو الحق وغير المجوز بين قائل بانه يكون ناسخا
وهو من لا يشترط فى جواز النسخ بعد حضور وقت العمل و
بين راد له وهم المانعون من النسخ قبل حضور الوقت وسياتى
تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام
يبنى عليه ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال
قوم انه يكون ناسخا للخاص ح وعزاه المحقق الى الشيخ وهو
الظ من كلام علم الهدى وصريح ابى المكارم بن زهرة لنا انهما
دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضى الغاء الخاص ان
كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده
ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضى دفع دلالة العام
على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند
ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وما يقال من
ان العمل بالعام على تقدير التاخير عن وقت العمل بالخاص
يقتضى نسخه والنسخ تخصيص فى الازمان فليس التخصيص

فى اعيان

ع

فى اعيان العام باولى من التخصيص فى ازمان الخاص فمدفو
ظاهر لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى الم
له لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك فى مسمى التخصيص
نظرا الى المعنى لا يقتضى المساواة كيف وقد بلغ التخصيص فى
الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص
كما مر حجة القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال
اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمثابة ان يقول
لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان ياتى على الافراد واحد واحد
وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك
انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا
ما هو بمثابته والثانى ان المخصص للعام بيان له فكيف
يكون مقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوى
فان تعديد الجزئيات وذكرها بالخصوصية يمنع من تخصيص
بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة
باللفظ العام فان التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ
لما بينا من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ
رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون

الرفع وعن الثانی بانه استبعاد محض اذ لا یمتنع ان یرد
م لیکون بیانا فالمراد بکلام اخر یرد بعده وتحقیقه انه
دم ذاته ویتاخر وصف کونه بیانا ولا ضیر فیه اذا عرفت
ا فاعلم ان المحقق عند نقله القول بالنسخ هنا عن الشیخ
ه بانه لا یجیز تاخیر البیان وکانه یرید به عدم جواز
راء العام عند ارادة التخصیص من دلیل علیه مقارن له
ن کان قد تقدم علیه ما یصلح للبیان والا فلا معنی لجعل صورة
تقدیم من تاخیر البیان والجواب عن هذا التعلیل اولا
لا نسلم عدم جواز تاخیر البیان وثانیا انه علی تقدیر سبق
اص لا یکون البیان متاخرا ولم یتعرض السید ان هنا
احتجاج علی ما صار الیه ولعله مثل احتجاج الشیخ فانهما
شترطان الاقتران فی التخصیص القسم الرابع ان یجهل التاریخ
عندنا انه یعمل بالخاص ایضا لانه لا یخرج فی الواقع عن
حد الاقسام السابقة وقد بینا ان الحکم فی الجمیع العمل بالخاص
ما قیل من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت
العمل بالعام کان مخصصا وان ورد بعده کان ناسخا
ح فان کانا قطعیین او ظنیین او العام ظنیا والخاص قطعیا

وجب

وجب ترجیح الخاص علی العام لتردده بین ان یکون الخاص مخصصا
او ناسخا وان کان العام قطعیا والخاص ظنیا فاما ان یکون
الخاص مخصصا او ناسخا وعلی الاول یعمل بالخاص ایضا واما
علی الثانی فلا یجوز بل یکون مردودا فقد تردد الخاص مع جهل
التاریخ بین ان یکون مخصصا وبین ان یکون ناسخا مقبولا
وبین ان یکون ناسخا مردودا فکیف یقدم والحال هذه علی
العام فجوابه ان احتمال النسخ معلق علی ورود الخاص بعد
حضور وقت العمل واحتمال التخصیص مطلق فمع جهل الحال لا یعلم
حصول الشرط والاصل یقتضی عدمه الی ان یدل علی وجوده
دلیل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا یصلح احتمال النسخ
ح لمعارضة احتمال التخصیص لا یقال هذا معارض بمثله فنقول
ان احتمال التخصیص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت
العمل وذلک غیر معلوم حیث جهل الحال فنتمسک فی نفیه بالاصل
ویلزم منه نفی المشروط الذی هو التخصیص لانا نقول قد علم
مما قدمناه رجحان التخصیص علی النسخ وانه اذا تردد الامر
بینهما یکون الامر التخصیص هو المقدم ولا یصار الی النسخ
الا حیث یمتنع التخصیص کما فی صورة تاخیر البیان عن وقت

لعمل فان التخصيص ممتنع لاستلزامه تأخير البيان عن وقت
الحاجة وهو غير جايز وهذا يقتضى المصير الى التخصيص حيث لا
يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو فى العدول عنه
لا اليه ومن البين انه مع جهل الحال لا نعلم حصول المانع
فيجب الحكم بالتخصيص ولان سلمنا تساوى الاحتمالين فالاشكال
يختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا فليختص التوقف
به اذ ما عداه من الصور خالص من هذا الشوب وح فلا وجه
لتخييل التوقف فى تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين
ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين و
يبقى الحكم بالتقديم على حاله فى الباقى ولعل هذا المعنى هو
مقصود القائل وان قصرت عبارته عن تاديته الا ان سوق
الامر يأباه هذا وينبغى ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على
تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ
لا يكون الا فى الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور فى النبوى
منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى رضه عند ذكر
احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تاخره
هذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القران

مضبوطا

مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره فى اخبار الاحاد
لانها هى التى ربما عارض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار
الاحاد فقد سقط عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق
الفرض والتقدير والذى يقوى فى نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف
عن البناء والرجوع الى ما يدل على الدليل من العمل باحدهما
انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف هنا هو مذهب من قال
بالنسخ فى القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم
هناك ظاهر اذ مورد الخاص ح بين ان يكون مخصصا او منسوخا
ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف الفصل الرابع فى المطلق والمقيد والمجمل
والمبين المطلق المطلق هو ما دل على شايع فى جنسه بمعنى كونه حصة
محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه
فهو ما يدل لا على شايع فى جنسه وقد يطلق المقيد على معنى اخر
وهو ما اخرج من شايع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت
شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه
ما حيث كانت شايعة بين الرقبات المؤمنة وغير المؤمنة فازيل
ذلك الشيوع عنه وقيل بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد
من وجه اخر والاصطلاح الشايع فى المقيد هو الاطلاق الثانى

في المطلق والمقيد

اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف
حكمهما نحو اكرم هاشميًّا جالس هاشميًّا عالمًا فلا يحمل
عليهما احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقًا سواء
كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا امرين
او نهيين او يكون احدهما امرًا والاخر نهيًا وسواء اتحد
موجبهما او اختلف الا في مثل ان تقول ان ظاهرت فاعتق
رقبة وتقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي
الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف
الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميًّا
واكرم هاشميا عالما فح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف
وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام
ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل
المطلق على المقيد اجماعا نقله في النهاية فيكون المقيد
بيانا للمطلق لا ناسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل
ناسخ له ان تاخر المقيد فهنا مقامان حمل المطلق على المقيد
وكونه بيانا لا ناسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه

جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق
والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه على غير ذلك
المقيد بهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي احتمال التجوز
في المقيد بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد او بارادة
الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه
منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق
بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فتكل الحكم
بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي المتساقطا
والتوقف ويبقى المطلق سليما عن المعارض وقد اشار الى بعض
هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله
ح على المقيد يقتضي تيقن البراءة والخروج عن العهدة بخلاف
ابقائه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين و
قد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مستبدا مع الدليل الاخر
من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ
فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق
كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الماهية فتصير عاما الا
انه على البدل ويصير تقييدها بنحو المؤمنة تخصيصا

ولاخراج البعض المسمّيات من ان يصلح بدلاً فالتّقييد يرجع
الى نوع من التّخصيص يسمّى تخصيصاً اصطلاحيّاً فحكمه حكم
التخصيص وكما انّ الخاصّ المتاخّر بيان للعام المتقدم وليس
ناسخاً فكذا المقيّد المتاخر احتجّ الذّاهب الى كونه ناسخاً
مع التاخّر بانّه لو كان بياناً للمطلق لكان المراد بالمطلق
هو المقيد فيجب ان يكون مجازاً فيه وهو فرع الدّلالة
وانّها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيّد خاص و الجواب
انّ المعنى المجازى انّما تفهم من اللّفظ بواسطة القرينة
وهى هنا المقيّد فيجب حصول الدّلالة والفهم بعده لا قبله
وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولهما قبل وليس الامر
كذلك وسياتى منه تحقيق عنقريب الثانى انه يتحد
موجبهما منفيين فيعمل بهما معاً اتفاقاً مثل ان يقول فى
كفارة الظهار لا تعتق المكاتب ولا تعتق المكاتب الكافر
حيث لا يقصد الاستغراق كما فى ان اشتر اللحم فلا يجزى اعتاق
المكاتب اصلا الثالث ان تختلف موجبهما كاطلاق
الرّقبة فى كفارة الظهار وتقييدها فى كفارة القتل وعندنا
انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضى له وذهب كثير من

مخالفينا الى انه يحمل عليه قياساً مع وجود شرايطه وربما
نقل من بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير
المجمل ما لم يتضح دلالته فيكون فعلا ولفظا مفرداً ومركباً
اما الفعل فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه
واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة
كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل
والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل
وبالفتح للمفعول فينتفى الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله
تعالى او يعفو الذى بيده عقدة النّكاح لتردده بين الزوج
والولى وكما فى مرجع الضمير حيث تقدمه امران ويصلح
لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرواً فضربته لتردده بين
زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول عن قوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل
بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل وقوله احلت
لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فهنا
فوايد الاولى ذهب السيد المرتضى رضه وجماعة من العامة
الى ان اية السرقة وهى قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا

ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون على انه لا
ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هي جملة
العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهراً منه حال الاستعمال
فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا
به وهو ظاهر فيه فاين الاجمال احتج السيد بان اليد تقع على العضو
بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسماً يخصها فنقول غوصت
يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرافق والى المنكب و
اعطيته كذا بيدي وانما كتبت باصابعه قال وليس يجري قولنا
انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض
منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على
كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر والقطع ايضا مع ذلك بان
القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده
بالسكين قطع يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال
يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل
والبعض لكن الان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة
القرينة وذلك اية كونها مجازاً فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ
اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة

عند الاطلاق

على كل بعض منها ... بل كل بعض من الاصبع والظاهر انه
لم يذهب اليه احد وكان المراد الابعاض المعهودة
المذكورة ولعل المراد بالاطلاق باب فيه ... اكثر اللفظ
او الاشتراك المعنوي لا يوجب الاجمال الا
ان يكون المراد المعنوي والمجازي

عند الاطلاق وتوقف ما سواهما على القرينة وان كان استعمالها
فيه في الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي
الاجمال بل لا بد من كونه غير ظاهر في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه
الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخير بمثله فانا قد بينا ان القطع
ظاهر في الابانة الثانية عن جماعة في المجمل نحو قوله تعالى صلى الله
عليه وآله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام
لمن لا يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل
ظاهراً مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة
او لغويا اذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم
فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وانا قال الزركشي لنا انه اذا ثبت
كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلوة
صحيحة ولا صيام صحيح ولفي المسمى ح ممكن باعتبار فوات الشرط
والجزء وقد اخبر الشارع به فتعين الارادة فلا اجمال وان كان
وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظ فقد مر فان ثبت
له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى
نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما يفيد ولا طاعة الا لله كان متعينا
ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظ انه يحمل على نفي الصحة

دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل
فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهراً فيه فلا
اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح فهو باطل لانا نقول
ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة المتعارفات
ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان
العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى
فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف
والفهم ان كان تحكما فانما هو باعتبار اختلاف فهم في انه ظاهر في
الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو ظاهر فيه
عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا يحتمل الا انه ظاهر
فيه عند كل شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه على السوية
ممتنع بل نفي الصحة راجح لما ذكرناه من اقربيته الى نفي الذات
حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن بفوات شرطه او
جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع
اتحاد اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر ولما اذا كان
له حكمان كالافضلية والاجزاء فليس لاحدهما اولى من الآخر فيحصل
الاجمال والجواب ظاهر مما قدمناه فلا نعيده اكثر الناس

على انه

الله

على انه لا اجمال في تحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ
امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا من ان استقرا كلام العرب
علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من
ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس
والوطء في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير والخمر والحرير
والامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا
اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير معقول فلا بد من فعل يصح
متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة
تقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها
فثبت الاجمال والجواب ان دلالته على البعض ثابتة لما عرفت من دلالة
العرف على ارادة المقصود من مثله المبين نقيض المجمل فهو متضح
الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير
ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا
او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض الناس خلاف في الفعل
ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول وهو كثير
كقوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها الى آخر الآيات فانه بيان لقوله تعالى
ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله تعالى فيما سقت السماء

العيشر فانه بيان المقدار الزكوة المامور باتيانها والفعل منه صلى الله
عليه واله كصلوته فانها لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان
لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة با
لضرورة من قصده وتارة بنصه كقوله صلى كما رايتموني اصلي وخذ
واعني مناسككم وحينا بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة
الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم
ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت
هذا فاعلم انه لا خلاف فيه بين اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان
عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل المرتضى رضي الله
عنه فقال الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز بيانه الى وقت
الحاجة والعموم اعلم كان باقيا على اصل اللغة في ان الظاهر يحتمل
لجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل فاذا انتقل بعرف الشرع الى
وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة
في النهاية عن بعض العامة بعد نقل الاقوال التي ذكرناها وغيرها
قولا اخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ماله
ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير

بيانه

وادى بنصبه كقوله صلوا ... اشارة الى ما قيل ان البيان ... [illegible]
هو البيان ... [illegible]

بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص
وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه
وبين قول السيد بعد انعام النظر فرق الا في جهة النسخ فان السيد
لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكره في اثناء الاحتجاج ان الاجماع
من الكل واقع على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل
المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان
بالخطاب والعجب بعد هذا من رغبة العلامة عن قول السيد
وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع
ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير
الناسخ حتى انه في مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف ولا اشكال
فجعلها بجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ ولما
ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز التاخير
بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان اهو التفصيلي او غيره بحيث
بعد ان وجهين في المخالفة لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل ماله
ظاهر اريد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي مدفوع بان كلام
السيد في الاحتجاج يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين وستراه
وكان العلامة ره لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال هذا

وانما ذكره في اثناء الاحتجاج ... فان ذكره خلاف
ما نقل العلامة في النسخ عن بعض العامة واختاره

هو بعينه الموافقة ... الا ان ... يعني انه
هو القول الاول اي جواز ... البيان ... وقت
الخطاب فقط ... في المجمل والظاهر اجمالا وتفصيلا

والذي يقوى في نفسي هو الاول القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا من
التاخير سوى ما يتخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما ستسمعه
وسنبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لا
جلها كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة
فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك
تسهيل للفعل المامور به حجة المانعين على عدم جواز تاخير بيان
المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يبين له
في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب منع الملازمة
وابدا الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب
باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم
على الفعل والترك اذا بين له ولما احتجهم على منع تاخير بيان غير
المجمل ايضا فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى رضه
على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان تفرض
فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا ههنا
وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى
منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو
بعض عماله فيقول قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك

فخرج

فلخرج اليه في غد وفي وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل
ما تعمله وقانيته وبراة نسلمها اليك عند توديعك او انفذها
اليك عند استقرارك في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات
الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف
في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا على سائر وجوه التمكن
فكذلك العلم بصفة العمل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للمتنق
الاول من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني
اعني منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثه الاول ان العام
لفظ موضوع لحقيقته ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة
وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال الخطاب به انه متجوز باللفظ
ولا اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير
ما وضع له من غير دلالة قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن
ان يقول الحكيم منا العربي افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد
ولا اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت
العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول رايت حمارا وهو
يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك ولهذا المعنى بانت
الحقيقة من غيرها لان الحقيقة يستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له

ان العام لفظ موضوع [illegible] على الاشتغال لغة وفي الشرع
الوجوب الا انه ارتق الظاهر كما هو محل [illegible]
التهديد والوعيد وغيرها من المعاني التي [illegible]

من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاز يا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل
لا يريد الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا ترى ان
قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة او ان ادبر قدرا مخصوصا فلم يرد
الا ما اللفظ حقيقة موضوع له وكذلك اذ قال له عندي شيء
فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضعت له
وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد
باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز
التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على الشيء بخلاف ما هو
به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به
مطلقا لا يخ من ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه
دالا بما لا دلالة فيه او يكون قد دل على العموم فقد دل على خلاف
مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان
قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان
الحاجة ليس بموثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه
فانما يدل بشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان
وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق
بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير

بيان

بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات
وهذا يودي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع
للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا وتبين
له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة به شيئا فيكون وجوده
كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين
قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل
في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده
للخصوص وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين
اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يقول يترك
على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو
نص قول اصحاب الوقف مستغرق بظاهره على قبح الوجوه هذا
جملة واحتج به على هذه الدعوى مبالغا في تقريبه فقلناه بعين
الفاظه غالبا حفظ المار انه من زيادة التقريب والجواب اما عن الاول
فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به
ان لا يكون موقتا بغاية يقتضي انقطاعه حتى انه عد من الموقت
ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل
سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم وح فلا بد

من كون اللفظ المنسوخ ظاهراً فى الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه
يعلم ان المراد خلاف ذلك الظ فقد استعمل اللفظ الذى له حقيقه
فى غير تلك الحقيقة من غير دلالة فى حال الخطاب على المراد
ومن هنا التجاء بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع فى النسخ
ايضا كما حكيناه عن العلامة فاوجب اقتران بيان الاجمالى بالمنسوخ
فرارا من هذا المحذور لكن السيد ره ادعى الاجماع على خلافه فى هذه
المقالة كما مرت اليه اشارة وجعله وجها للرد على من منع من
تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان
مدة الفعل المامور به والوقت الذى ينسخ فيه عن وقت الخطاب
وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية
معينة والانتهاء اليهما من غير تجاوزهما مرادا فى حال الخطاب وهو
من فوايده ومراد المخاطب به وهذا هو نص مذهب القائلين
بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجر ذلك عند احد مجرى خطاب العربى
بالزنجية فان قالوا اليس يجب ان يبين فى حال الخطاب كل مراد
بالخطاب قلنا اصبتم اصبتم فاقبلوا فى الخطاب بالمجمل مثل ذلك
فان قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك
بيان لما لا يجب ان يفعله فانما يحتاج فى هذه الحالة الى بيان

صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه
فى نفيكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشئ يرجع الى الخطاب
لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف فى الفعل فان كنتم انما
تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى العلة والتمكين من الفعل
فانتم تجيزون ان يكون المكلف فى حال الخطاب غير قادر ولا متمكن
بالالات وذلك ابلغ فى رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل
وان كان امتناعكم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى الخطاب
المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوايده فهذا ينتقض
بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير
بيانها وقلتم ببطلان قول من يجيز تاخيرها كما بيانها بيان المجمل
لانه يذهب الى انه يستفيد بالمخاطب بالخطاب المجمل بعض فوايده
دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة العلة ينقض
منكم بهذا الاعتبار كله هذه عبارته بعينها وانما قلناها بطولها
لتضمنها تحقيق المقام له وعليه فنحن نعيد عليه كلامه هيهنا
وننقض استدلالها بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين
الى تثنية التقرير فان مواضع الامتياز على نزارتها الا تكاد تخفى
على المتامل طريق تغييرها وسوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع

فان كنتم ... اى فان كنتم كذلك وتعتمدون على هذا
فانتم تجيزون اى فى تكليف انتم تجيزون ان يكون المكلف
فالجزاء محذوف مقدر بقرينة تعليله بالجزاء اى والتقدير انكم
انما تمنعون لا لامر يرجع الى ازاحة العلة وحصول التمكين ...
فلا يصح ذلك منكم لانكم تجيزون التكليف المكلف ...
وقال العلامة ... الفرق بين التخصيص والنسخ ... على القول
حيث سوى بينهما فى الحج فالكلام ثم رجع الى الاعتبار
بالتكليف اى المكلف به ... ووصفاته ... وقت تاخير بيانه
بخلاف التخصيص فانه يلزم ... الجهل بالمكلف به ...
السيد بقوله فان قالوا لا حاجة ... علمتم ...
وان كان امتناعكم اى كما ذكرنا ... الواجب حسن الخطاب
ينتقض فيه ...
المامور به ... انه وصفاته وانما مدة فعله ...
ثم هذا القبيل فتامل

واما ثانيا فالحل وتحقيقه انه لا ريب فى افتقار استعمال اللفظ فى
غير المعنى الموضوع له الى قرينة وان ذلك هو المايز بين الحقيقة
والمجاز وفى منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة واما تاخيرها عن
وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع هنه مطلقا من جهة
الوضع دليل وما يتخيل من استلزمه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا
مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفى احتمال التجوز وانتفاؤه
فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد
فرضنا عدمه وقولهم الاصل فى الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع
فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا بذلك
على هذا انه لا نزاع فى جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز
بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعدده
المتعاطفة بالاستثناء ونحوه لما اقام المتكلم القرينة على ارادة العود
الى الكل كما مر تحقيقه ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضى حمله
على الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذى يظن فى موضع
النزاع اعنى الاغراء بالجهل انا ما على انهم حكموا بجواز اسماع العام
المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه
ولم ينقلوا فى ذلك خلافا عن احد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق

والعلامة

والعلامة وغيرهم من محققى العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعى
من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكروه من التوجيه للمنع هنا لو تم
لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع للعام مجردا عن القرينة يحمله
على الحقيقة كما ظن وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا
بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد الفحص التفحص عن المخصص الذى
هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها فيحكم
ح بمقتضاها قلنا فى موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شىء حتى
يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف
عليها ويعمل بما يقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على المانعين
من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه بوروده نظيره عليه حيث
قال ومن قوى ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل
ويكون بيانه فى الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول
ليعرف المراد فالذى يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف
من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد
فى الجملة انه يمتثل بما بين له قلنا اى فرق بين هذا القول وبين
قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب
وفى الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع فى الاصول اليها ومعرفة

قلنا فى موضع النزاع يمكن بان لنا فى موضع النزاع
وان جوز ايضا المخصص بناء على جواز التخصيص لكن
بعد الفحص لما لم يطلع على المخصص بعدم وجوده يلزم اغراؤه
اى العموم بخلاف ما اذا وجد المخصص فى الواقع ولم يسمع
فانه بعد تجويز اراده وتفحصه يطلع عليه فلا يلزم الاغراء ح الينا
وان كان لا يلزم الاغراء اولا لا فرق الموضعين فما يدل فيه

المراد ولا كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان
فى الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو فى هذا الزمان
قصيرا او طويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على
ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف
المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن فى حال
من بعد من معرفة المراد به وهذا هو قول من جوز تاخير البيان ولا فرق
فى هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان الذى اشير
اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجرى مجرى مهلة النظر الذى لا يمكن
وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر
لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية فى اقصر منه وليس
كذلك اذا كان البيان فى الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على
ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل
الاصول هذا كلامه وليت شعرى كيف غفل عن ورود مثل ذلك
عليه فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون اسماع
مخصصه لكنه يكون موجودا فى الاصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع
اليها فالذى يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على
المخصص فى الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد الامرين

بعينه

بعينه ويعتقد انه يمتثل العموم ان لم يظهر له التخصيص قلنا ما الفرق
بين هذا وبين ما قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت
الفرق بينهما وجود القرينة ويمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء
الامرين فى موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة
لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع اليها فى ذلك الزمان
هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب به من غير دلالة
على انه متجوز وهو الذى نفيت الاشكال عن قبحه فان قلت
هذا الزمان مستثنى من البين وانما نستقبح الخلو عن الدلالة
فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك فى موضع النزاع ويبقى الكلام
على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب
مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثه فانه لو عليه لا نسلم
دلالة العرف على القبح فى الكل نعم هى فى غير محل النزاع موجوده
ومجرد الاشتراك فى مفهوم التجوز لا يقتضى التسويه فى جميع
الاحكام واما الوجوه التى استشهد بها فلا دلالة فيها لان
وقت الحاجة فى الوجه الاول وهى الانزجار عن الفعل المهدد عليه
مقارن للخطاب فلا بد من اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد
عرفا انما تحصل مع مقارنة قرينة للفظ فالقبح الناشى من تاخير القرينة

ح انما هو باعتبار عدم تحققه مسمى التهديد المطلوب بحصوله
لا بمجرد كونه تلخيرا والوجه الثانى ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا
معناه قبح التاخير فيه ولان فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجديه
والوجه الثالث ليس من محل النزاع فى اكثر شئ لانه من قبل الاخبار
وليس لها وقت حاجة يتوصور التاخير اليه فيجب اقتران القرينة
فيهما بالخطاب وقضاه العرف بذلك فيهما ظاهر ايضا مع ان تجويدها
عن القرينة المبنية للمراد منها حال العدول عن موضوعها يصيرها
كذبا على ما هو التحقيق فى تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه
معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب من الثانى فانا لا نسلم انه بالتاخير
يكون قد دل على الشئ بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم مع
تجرده الى اخره قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه
وقت الخطاب ممنوع لانه المدعى وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة
فمسلم ولا ينفعكم قوله اذا خاطب به مطلقا لا يخلو من ان يكون دل
به على الخصوص من الى اخره قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص
بل مع القرينة التى ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما
بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحية الدلالة مجردا عدمها
مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز واسا اذ من العلم ان للفظ

لا دلالة

٥٨

لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازى قوله حضور زمان ان الحاجة
ليس بموثر فى دلالة اللفظ الخ قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه
ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن
قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز واى بعد فى هذا التاثير
وانتم تقولون بمثله فى زمن الخطاب لانكم تجوزون التجوز
ما دام المتكلم مشغولا بكلامه الواحد فما لم ينقطع لا يتجه للسامع
الحكم بارادة شئ من اللفظ وعند انتهائه يتبين الحال اما بنصب
القرينة فالمجاز ولما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا
وعندكم انما يستقر بعد مضى زمان واختلاف بالطول والقصر
لا يجوز انكار اصل التاثير وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم
قيل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز التجوز
قبله وعدمه بعده كما يقوله فى وقت الخطاب فيجئ الاحتمال
المنافى لقيام الدلالة قيل وينتفى فيتحصل الدلالة بعد
قوله على ان الوقت الحاجة انما يعتبر فى القول الذى يتضمن تكليف
الخ قلنا فنحن لا نجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعنى الانشاء
لانه الذى يعقل وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد من
اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح

لايكاد يحتاج الى البيان لان فرض الفائدة فى الخطاب بالمجمل تقتضى مثله
فى العام اذا غايته ان يصير مجملا فى المعنيين وهو غير ضاير ولا فيه
خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى
التوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة
التوقف الى كمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد توقفا والتفرقة
فيما بعد الحاجة جليه لان الخصوص عندنا محتاج الى القرينة فبدونها
يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم
فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال   فى الاجماع اصل الاجماع
يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا
امركم اى عزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل فى الاصطلاح الى اتفاق
خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة فى الفتاوى الشرعية على
امر من الامور الدينية والحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته
وللناس خلاف فى المواضع الثلاثة فزعم قوم انه محال واحال
اخرون العلم به مع تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته معتمدا
بامكان الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحجته
ركيكة واهية فهى بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها
والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا

على الحجية

على الحجية من اهل الخلاف فى مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من
العقل والنقل لا يجدى طائلا ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها
من مظانها اذ ليس فى التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا
بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى فى كتب اصحابنا الكلامية
ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع
الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا فى جملتها
لانه سيدها والخطا مامون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة
فحجية الاجماع فى الحقيقة عندنا انما هى باعتبار كشفه عن الحجة
التى هى قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد
بيان ان وجه الحجية على طريقتان وعلى هذا فالاجماع كاشف عن
قول الامام لان الاجماع حجة فى نفسه من حيث هو اجماع انتهى
ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام
بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه
فى جملة المجتمعين ولا بد فى ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه
فى جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن
هنا يتجه ان يقال ان المدار فى الحجية على العلم بدخول المعصوم
فى جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين

او اكثرهم لاسيما معروفي الاصل من النسب قال المحقق فى المعتبر ولما
الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا
عن قوله لما كان حجة ولو حصل فى اثنين لكان قولهما حجة لا
باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر بمن يتحكم فيدعى الاجماع
باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع
العلم القطعى بدخول الامام فى الجملة هذا كلامه وهو فى غاية
الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم
فى دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه رحمه الله
حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به
عن معناه الذى جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل
على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد ره فى الذكرى
من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف
او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان
بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه فى كتبهم
منسوبا الى الائمة لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا
لا تدفع المناقشة التى ذكرناها وهى العدول عن المعنى المصطلح
المتقرر فى الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه

من الضعف

من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره واما عدم
الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فافضح حالا فى الفساد من ان
يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا نراه فى مواضع لا يكاد
تنالها يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء فى كثير من المواضع
اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منها والله اعلم اذا عرفت
ههنا فوائد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع
فى زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل
الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين
المجهولين ليدل فى جملتهم ويكون قوله مستورا بين
اقوالهم وهذا مما نقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى فى كلام
الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا
الى نقل متواتر او احاد حيث تعتبر او مع القراين المفيدة
للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان
السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة وامكان
العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم بطريق التتبع
والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف
انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا فى زمن الصحابة حيث

كان للؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترضه العلامة
ره بان الجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا فانا نعلم اتفاق الامة
عليها وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة
بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض من ذلك القائل لان ظاهر
كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير
ممكن لعادة مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به
من طريق النقل كما صرح به قوله لحصر اعلما وجدانيا حصل بالتسامع
وتظافر الاخبار   قال الشهيد قده في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب
ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم
بعدم دخول الامام ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون
ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف
وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر
ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الفتى بغير علم ولا يلزم
من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف
لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتى بغير ما يظن بالاجتهاد
دليلا وليس الخطا بمامون على الظنون   حكى فيها ايضا عن بعض
الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراد قائله اللحوق

ان الوقوف على الاجماع بل اشعر بان الوقوف على الاجماع الحاصل
في زمن الصحابة ايضا ابتداء من غير جهة النقل ممكن والحصول انه يتع
ان مناط كلامه ان الاطلاع الابتدائي من غير جهة ممكن بل والاطلاع
ثم اخبره النقل ممكن والاخف ان ذلك مع انه خلاف الظاهر
كلام العلامة غير صحيح في نفسه لان الاطلاع ابتداء او بالواسطة
مع الحصول ابتداء فان كان العلم الابتدائي غير ممكن مطلقا
لا يتصور العلم به من جهة النقل ايضا فظهر ان الصواب
ما ذكرنا من ان منظوره الفرق بين الاجماع الواقع
في عصر الصحابة وغيره فتامل

فيحجية

في الحجية لا في كونه اجماعا ولتحجه بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم
لها مخالفا وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية
بان يكثر تدوينها او الفتوى فليضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى
وبان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ
ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث
بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية
الذي الفه في دراية الحديث مبينا الوجه وهو ان اكثر الفقهاء
الفقهاء الذين نشاؤا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا
له للكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون
وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها
شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة
انما حصلت بمتابعته قال الوالد قده وممن اطلع على هذا الذي
تبينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد
الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين طاوس وجماعة قال
السيد ره في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح
ورام بن ابي فراس قدس الله روحه ان الحمصي حدثه انه لم يبق
للامامية مفتي على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب

ذلك والان فقد ظهر ان الذى يفتى به ويجاب على سبيل الحفظ
من كلام العلماء المتقدمين اذا اختلفا اهل العصر على قولين لا يتجاوزها
فهل يجوز احداث ثالث خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة
منها ان يطأ المشترى البكر ثم يجد بها تحنث عيبا فقيل الوطى يمنع
الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا
وثيبا فالقول بردها مجانا فالقول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب
المخصوصة قيل فى نفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشئ منها فالفرق
وهو القول بانه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث ومحققوهم
على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فممنوع
والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثانى
كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق فى كل مسئلة مذهبا
وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه فى صورة المنع اذا رفع مجمعا
عليه يكون قد خالف الاجماع فلا يجوز واما فى صورة الجواز لم يخالف
اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا لان
الامام فى احد الطائفتين فرضنا قطعا فالحق مع واحدة منهما
والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة
كذلك بطريق اولى وهذا وهذا القول فيما اذا لم تفصل

الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال و ان
عدم النص فان كان بين المسئلتين علقة بحيث يلزم من العمل
باحدهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما فى زوج وابوين وامرءة
وابوين فمن قال للام ثلث من اصل التركة قال فى الموضعين
ومن قال ثلث الباقى قال فى الموضعين الا ابن سيرين فانه
فصل وان لم يكن بينهما علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما
والذى ياتى على مذهبنا عدم الجواز لان العلم ان الامام مع
احد الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته فى الجميع
هذه واضح اذا اختلف الامامية على قولين فان كانت احدى
الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق فى
الطائفة الاخرى وان لم يكن معلومة النسب فان كان مع احدى
الطائفتين دلالة قطعية يوجب العلم وجب العمل على قولها
لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احدهما دليل قاطع فالذى
حكاه المحقق عن الشيخ التخيير فى العمل بايهما شاء وعزى الى بعض
الاصحاب القول باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما ثم
نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول
الامام قال ومثل هذا يبطل ما ذكره لان الامامية اذا اختلف

على قولين فكل طائفة يوجب العمل بقولها ويمنع من العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا لاستجبنا ماحظره المعصوم قلت كلام المحقق هنا جيد والذى يسهل الخطب علينا بعدم وقوع مثله كما تقدم الاشاره اليه فائدة قال المحقق ره اذا اختلف الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقهما بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق هنا كالسابق فى غاية الحسن والوضوح لختلف الناس فى ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما ستعرفه بيتنا وله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع كلية الثانية قال السنة اى كلام الرسول صلى الله عليه واله اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد

لابد للحاكى الاجماع من ان يكون علمه باحدى الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر

المحفوف

المحفوف بالقراين فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله بالخبار من يقبل اخباره ليكون حجة وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم والغرض استنادها الى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل فى خبر النقل حكم الخبر فيشترط فى قبوله ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثانية له حتى حكم التعادل والترجيح على ما ياتى بيانه فى موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه ناش عن قلة تامل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين واجماع وخبر فيحتاج الى النظر فى وجوه الترجيح تبقدير اذ يكون هناك شىء منها والحكم بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الان الى تعدد الوسايط فى النقل وانتفاء مثله فى الاجماع وسيلحق قلة الوسايط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض فى الاغلب بقلة الضبط فى نقل الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر فى باب الترجيح الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد

عليه فى الجانب الاخر كما استعرفه الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب
استعمل لفظ الاجماع فى المشهور من غير قرينة فى كلامه على تعيين
المراد فمن هنا شانه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان يبين
ان المراد به المعنى المصطلح وما اظنه واقعاً اللهم الا ان يذهب
ذاهب الى مساويه الشهرة للاجماع فى الحجية كما اتفق لذلك
فلم يجر عليه حرج فى الاعتداد به فى ذلك ظاهر فى الاخبار
ينقسم الخبر الى متواتر واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة
يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب فى امكانه ووقوعه
ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسدة فى ذلك
فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضرورى بالبلاد
النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما
فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اورد
عليه شكوك منها انه يجوز الكذب على كل من المخبرين فيجوز
على الجملة اذ لا ينافى كذب الاخيرين قطعا ولان المجموع مركب
من الاحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب
الجميع ومع تجويزه لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق
اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى ع او عيسى ع انه

قال لا بنى

قال لا بنى بعدى وهو ينافى نبوة نبينا ع فيكون باطلا و
منها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع
عادة ومنها ان حصول العلم به يودى الى تناقض المعلومين
اذا اخبر جمع كثير بشئ وجمع كثير بنقيضه وذلك محال و
منها انه لو افاد العلم الضرورى لما فرقنا بين ما يحصل منه
كما مثلتم به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل
لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا
الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثانى اقوى
بالضرورة ومنها ان الضرورى يستلزم الوفاق فيه وهو
منتف لمخالفتنا فكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانه
تشكيك فى الضرورى فهو كشبه السوفسطائية فلا يستحق الجواب
واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم
الاحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر متالف
من الاشخاص فهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص
على انفراده وعن الثانى ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل
بشرايط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم
وقوعه مع الفرق بينه وبين الاجتماع على اكل وجود الداعى

بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة هيهنا وعدمها
هناك ظاهر وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة وعن
الخامس ان الفرق الذى نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون
كل واحد منهما نوعا من الضرورى وقد يختلف النوعان بالسرعة
وعدمها للكثرة استيناف العقل باحدهما دون الاخر وعن
السادس ان الضرورى لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد
من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر
يتوقف على اجتماع شرايط بعضها فى المخبرين وبعضها فى السامعين
فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا فى الكثرة حدا يمتنع معه فى العادة
تواطيهم على الكذب الثانى ان يستند علمهم الى الحس فانه
فى مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين
فى الواسطة اعنى بلوغ جميع طبقات المخبرين فى الاول والاخر
والوسط بالغا ما بلغ حد التواتر والثانى امران الاول ان لا يكونوا
عالمين بالخبر والا به اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل الثانى
ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفى
موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى رضى الله عنه
وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه

قال السيد

عليه قال السيد رضى الله عنه اذا كان هذا العلم يعنى الحاصل
بالتواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز فى شرطه
الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله من المصلحة وانما احتجنا
الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اى فرق بين خبر البلدان والاخبار
الواردة بمعجزات النبى صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين
الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك
واى فرق ايضا بين الخبر البلدان وخبر النص الجلى على امير المؤمنين
عليه السلام الذى تنفرد الامامية بنقله الا اجزتم ان يكون العلم بذلك
كله ضروريا كما اجزتم فى اخبار البلدان وقد اشترط بعض
الناس هيهنا شرطا اخر ظاهر الفساد فهو بالاضراب عنها
احرى قد يتكثر الاخبار فى الوقايع ويختلف لكن يشتمل
كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام
فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة
المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين عليه السلام فى حروبه من قتله
فى غزاة بدر كذا وفعله فى احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام
على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شيئا من تلك
الجزئيات مبلغ القطع خبر الواحد وهو ما يبلغ حد التواتر

سواء كثرت رواته ام لا وليس شأنه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيد
بانضمام القرائن اليه وزعم انه لا يفيد العلم وان انضمت
اليه القرائن والاصل الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له
مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج
المخدرات على حال منكر غير معتادة من دون موت مثله وكذلك
الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به
موت الولد ونجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق
اليه الشك وهكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي تحتف
بمثل هذه القرائن بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث
لا تخالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف
بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية
ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان
عاديا لاطرد طرد وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو افاد العلم
لادى الى تناقض المعلومين اذ لو حصل الاخبار على ذلك الوجه
بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم بطلان لان
المعلومين واقعان في الواقع والثالث لو كان العلم به لوجب القطع
بتخطئة من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول صح

فبالمنع

فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه
لا ينفك عن العلم واما عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع
ان يحصل مثله في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام
تخطئة ولو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع
في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد
وما عري من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز
التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى
ما حكاه المحقق ره عن ابن قبة ولعزوه الى جماعة من اهل الخلاف
وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق فهل هو واقع او لا
خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد
المرتضى وابي المكارم ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس
الى الثاني وصار جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب
لنا وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر
على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار
كل واحد من الطوائف واحد من القوم حيث اسند الا

اسند الامتثال اسند الانذار الى ضمير الجمع العايد على الطوائف وعلقه
باسم الجمع لعنى القوم ففى كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا
المعنى مع التوزيع بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوائف
قل اوكثر ولو كان ببلوغ التواتر شرطا لقيل ولينذر كل واحد
من قومهما ولينذر البعض الذى يحصل به التواتر كل واحد من القوم
او ما يؤدى هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه
الذى ذكرناه دليل على دليل وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل
من اين علم وجوب الحذر مع انه ليس فى الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل
كلمة لعل على معناها الحقيقى باعتبار استحالة على الله تعالى يوجب
المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب
قلت قد بيّنا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه
ان حصل المقتضى له وجب والا لم يحسن وطلبه دليل
على حسنه ولا حسن الا عند وجود المقتضى وحيث يوجد
يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ان دعوى
كون مطلق الطلب اقرب المجازات لا الايجاب فى موضع النظر
فان قيل وجوب الحذر عند لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى
لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه

قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهرى قال ولا يكون الا فى تخويف
وقريب من ذلك فى الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه ايضا
ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع
بنوع من الاعتبار اليهما وهو لا ينفكان عن التخويف فان الواجب
يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا
انتهضت الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما والخطب فيما
سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء
الدلالة على القبول فيه ايضا بالحصر الخطاب فان قيل ذكر التفقه
فى الاية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها
موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى
المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه فى زمن الرسول
صلعم على الوجه المعتبر لحمل الخطاب عليه وانى لكم باثباته ومعناه
اللغوى مطلق التفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم
النقل عنه ولم يثبت حصوله فى ذلك العصر الثانى قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنباء فتبيّنوا وجه الدلالة انه سبحانه
علق وجوب التثبت على مجيئ الفاسق فينتفى عند انتفائه
عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيئ غير الفاسق

فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو بط لانه يقتضى كونه
اسوء حالا من الفاسق وفساده بين ومايق ان دلالة المفهوم
ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبنى على القول بحجيته فيكون
ح من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء
الاصحاب الذين عاصروا الائمة ع واخذوا عنهم وقاربوا عصرهم
على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص
عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار
ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام
ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه ولا روى
عن الائمة ع حديث بخلافه مع كثرة الروايات عنهم في فنون
الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم
لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية
عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وا
فقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه
لشبهة حصلت لهم وقد حكي عن الشيخ سلوك هذا الطريق
في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة ع مقتصرا عليه
فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا

طولبوا

فاما ان يجب القبول لا يخفى ان عدم وجوب احد الامرين
اى القبول والرد لا احتمال جواز العمل او ترجيحه او كراهته
وتوضيحه ان هذه الاحتمالات منفية بالاجماع اذ من قال
بالجواز المطلق قال بالوجوب والقائل بالفصل ... فتأمل

اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم
المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك
وهذه سجيتهم في زمن النبي صلعم الى زمن الائمة ع فلولا ان العمل
بهذه الاخبار جايز لانكروه وتبرؤا من العامل به وهو موافقونا
من اهل الخلاف واحتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة
والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال
بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة لا تكاد تحصى
وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر
عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم
كالقول الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية
التي لم يعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت
ع في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا
تفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع
على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون
اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة
واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف
فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات

لا ينكروه ويتبرؤا لا يخفى ان هذا مبنى على حجية الاجماع السكوتي
في حجيته عند الامامية تامل الا ان يقال ان الاجماع ... [illegible]
[illegible]

متعددة يتفاوت بالقوّة والضعف فالعدول عن القوى منها
الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها
من الظنّ ما لا يحصل بشئ من سائر الادلة فيجب تقديم العمل
بها لا يقال لو تم هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة
العدل الواحد او دعوة ظنّ اقوى من الحاصل بشهادة العدلين
ان يحكم بالواحد وبالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس
الحكم فى الشهادة منوطا بالظنّ بل بشهادة العدلين فينتفى با
نتفاءها ومثله الفتوى والاقرار فهى كما اشار اليه المرتضى
رضا فى معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع
الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقه بهما بخلاف محلّ النزاع فان
المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا يقال الحكم المستفاد
من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة منضمة
مقدمة خارجية وهى قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد
خلافه من غير دلالة يصرف عن ذلك الظاهر سلّمنا ولكن ذلك
ظنّ مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل
لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقدمنا
انه مخصوص بالموجودين فى زمن الخطاب وان ثبوت حكمه

فحق

فى حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين
الكل وح فمن الجائز ان يكون اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل على
ارادة خلافها وقد وقع ذلك فى مواضع علمناها بالاجماع ونحوه
فيحتمل الاعتماد فى تعريفنا بسايرها على الامارات المفيدة للظن القوى
وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفى القطع بالحكم
ويستوى ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره با
لنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب
متوجها الينا وقد تبيّن خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة
الدالين على المشاركة فى التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب
بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية للظن الراجح بان التكليف
بخلاف ذلك الظاهر ومثله يقال فى اصالة البراءة لمن التفت
اليها نحو ما ذكر اخيرا فى ظاهر الكتاب حجة القول الاخر عموم
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهى عن اتباع الظن
وقوله تعالى ان تتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا
ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع الظن والنهى والذم
دليل الحرمة وهى تنافى الوجوب ولا شك ان الخبر الواحد لا يفيد
الا الظن وما ذكره السيد المرتضى رضا فى جواب المسائل التبانيات

من اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعا خلاف ذلك عليهم
دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب
ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار
الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها
ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير
في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم
من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول
ان يتعبد الله تعالى بالعمل بالاخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم
في الاخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره
وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه
بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف
للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب
العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس
في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في
الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية (على التعليق في حجية خبر الواحد)
يدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتأمرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك

النكير

النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك
على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما
اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالايات ان العام
يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان ايات
الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول
الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه ولو سلم فالنهي
محتملة لذلك ايضا ولغيره مما ينافي عمومها او صلاحيتها للتمسك
بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب
المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه الرابع
من الحجج لما صرنا اليه واي اجماع او ضرورة يقتضي عيشا لكشا لهم
في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به
عناد ونهم وهذا واضح لمن تدبر واما ما ذكره المرتضى فجوابه
اولا ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد
مطلقا غير حاصل لنا الان قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك
على نقله له نقض لغرضه اذ لم يحصل معه ما يخرجه عن كونه
خبر واحد وثانيا ان التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا
ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم في محل الحاجة الى العمل

واعتمادنا في الحكم بذلك يمكن النقض في قبول السيد نقولهم للقائلين بحجية خبر الواحد بطريق الالزام

بخبر الواحد الان يستحيل عادة وامكانه فى عصره وممّا قبله من ازمنة
ظهور الائمة عليهم السلام لا يجدى بالنسبة الى زمان عدم الامكان ولعلّ الوجه
فى معلومية مخالفة الامامية لغيرهم فى هذا الاصل تمكنهم فى تلك
الاوقات من تحصيل العلم بالرّجوع الى ائمّتهم المعصومين عليهم
السّلام فلم يحرجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع
مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم وقد اورد السّيد على نفسه
فى كلام مرسوم هذا لفظه فان اذا سدّ تم طريق العمل بالاخبار
فعلى اىّ شئ يقولون فى الفقه كلّه واجاب بما حاصله ان
معظم الفقه يعلم بضرورة مذاهب ائمّتنا عليهم السّلام
فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فى ذلك فيه ولعلّه الاقل
نعوّل فيه على الاجماع الاماميّة وذكر كلاما طويلا فى بيان حكم
ما يقع فيه اختلاف بينهم ومحصوله انّه اذا امكن تحصيل
القطع باحد الاقوال من طرق ذكرناها تعيّن العمل عليه والا
كنّا مخيّرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب
ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وبالاجماع الامامية
امر ممتنع فى هذا الزّمان واشباهه والتكليف فيها بتحصيل العلم
غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم ممّا لا شك

وكلام

ولا نزاع وقد ذكره فى غير موضع من كلامه ما يفيد فتستوى الاخبار
وغيرها من الادلة المفيدة للظن فى الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية
فى الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما
يفيده على قيام الدّليل القطعى عليه ولا حاجة بنا الان الى تحمّل
مشقة البحث عن قيام ما يرجح على العمل بخبر الواحد وعدمه مع انّ السيّد
قد اعترف فى جواب مسائل التبّانيات بان اكثر الاخبار المروية
فى كتبنا معلومة مقطوع على صحّتها اما بالتّواتر او بامارة وعلامة
دلت على صحّتها او صدق رواتها فهو موجبة للعلم مقتضية
للقطع وان وجدناها مودعة فى الكتب بسند مخصوص من طريق
الاحاد وبقى الكلام فى الدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين
ما حكيناه عن العلامة فى النهاية فانه عجيب ويمكن ان يقال ان
اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوايل المتكلمين
منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرّ حكاية
المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبّد به عقلا
وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله
من علمائنا المتعيّنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار
فى كتبهم واسترحوا اليها فى المسائل الفقهيّة ولم يظهر منهم ما ذل

على موافقة المرتضى والاصحاب فانه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت
اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة
الاحكام منهم وكانت القراين العاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد
ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد لتظهر مخالفتهم لرايه فيه وتفطن
المحقق من كلام الشيخ بما قلناه بعد ان ذكر هنه حكاية الخلاف هنا
انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم
من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر رحمه الله تعالى الى العمل
بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فبعد التحقيق
يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التى رويت عن الائمة
ع ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامى يجب العمل به هذا
الذى تبين لى من كلامه ويدعى اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار
حتى لو رواها غير الامامى وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله
فى هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ فى نقل احتجاج
الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى آخر
ما ذكره هناك وزاد فى تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه
المحقق من كلام الشيخ هو الذى ينبغى ان يعتمد عليه لا ما نسبه
العلامة واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن

المجانين

فمن الجايز ان يكون طلبا لتكثر القراين وتسهيلا لسبيل العلم بصدق
الخبر لما مر فى الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتنائهم بالرواية
فانه يحتمل لان يكون رجاء للتواتر حرصا عليه وعلى هذا يحمل روايتهم
لاخبار اصول الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول وقد طعن
بذلك السيد المرتضى على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه
له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة
الثالث لما صرنا اليه فان فى بقية الوجوه لا سيما فى الاخير كفاية انشاء الله
تعالى والعمل بخبر الواحد شرايط كلها يتعلق بالراوى التكليف فلا
يقبل رواية المجنون والصبى ولو كان مميزا والحكم فى المجنون وغير المميز
ظاهر ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا نعرف فيه من الاصحاب
مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول
قياسا على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم فى المقيس
عليه ولو سلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم قاعدتهم فى القدوة ولمنع
اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول الرواية الفاسق يقتضى
عدم قبوله بطريق الاولى لان الفاسق باعتبار التكليف خشية من الله
ربما منعته عن الكذب والصبى باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه
فلا يحجزه على الله عليه الكذب ولا يستحق به العقاب لا مانع له من الاقدام

ويعزى الى البعض منهم القبول لا فى المميز واطلق فى غير الفاسق الذى
لا يجب التثبت فى خبره فيقبل خبره [illegible] تقول لعدم
وجوب التثبت احتمالات [illegible] الفاسق [illegible] بالضرورة
فى العادل [illegible] الفاسق [illegible]
[illegible] فى [illegible] المميز [illegible] القدوة [illegible]
فيحتمل فيه [illegible] الاقتداء [illegible] والرواية [illegible] الفرق [illegible]
الاقتداء [illegible] والرواية [illegible]
الذى هو القياس [illegible]
نفى القياس [illegible]
نفى القاعدة
والدليل اى منع حجية القياس
الذى هو احد الاصول او الدلايل
[illegible] المعتمد [illegible]
[illegible] المشهور [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
فتامل

عليه هذا اذا سمع ودوى قبل البلوغ لما سمعه قبله فقبوله حيث
يجتمع غيره من الشرايط لوجود المقتضى ح وهو اخبار العدل الضابط
وهو عدم صلاحية ما يقدر مانعا للمانعية الثانى الاسلام ولا ريب
عندنا فى اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وهو شامل للكافر
وغيره ولئن قيل باختصاصه فى العرف والمتاخر بالمسلم لدل بمفهوم
الموافقة على عدم خبر الكافر كما هو ظاهر الثالث الايمان واشتراطه
هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضارعهم
بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله
بن بكير وسماعة وعلى بن ابى حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه
بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق ره بانا لم نعلم الى الان
ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط
فى التهذيب اكثر فى الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدى
المذهب وحكى والدى ره فى فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين
انه قال سالت والدى عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندى
عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية
ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشى

من ان ابان

من ان ابان كان من الناووسية هذا والاعتماد الان عندى على المشهور
الرابع العدالة وهى ملكة فى النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار
على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور
بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر
مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ
انه قال يكفى كون الراوى ثقة متحرزا عن الكذب فى الرواية وان كان
فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم
ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو
سلمناها لاقتصرنا على المواضع التى عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز
التعدى فى العمل الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور
الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندى
هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفى العدالة
والفسق فى موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة
ان كانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط المجهول
الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم
العلم بالوصف لا يدخل فى حقيقته وجوب التثبت فى الاية
معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك

وحجتهم قوله تعالى فيه تامل قد ذكرناه فى الكافر بل بنبا اولى

فى موضع الحاجة اى بعيد الجهة عن زمان التكليف كما هو الغالب فى الرواة التى كان يحتاج الرواية بها فان حديث العهد كالصبى الذى قد تبين فى دون البلوغ انه واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق لابين العادل والفاسق الواقعيين

ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل
بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضى ارادة السؤال والفحص
عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما
فيه ويؤيد كون المراد من الاية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا
قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتبيّن
اى كراهة ان تصيبوا اذ من البين ان الوقوع فى الندم بظهور عدم
صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق فى الواقع حيث
لا حجر معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها فى ذلك اذا
عرفت هذا ظهر لك انه ليس مقتضى الاية وجوب التبيّن
عند خبر من له هذه الصفة فى الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول
على العلم بانتفائها وهو يقتضى بملاحظة نفى الواسطة اشتراط
العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية
المجهول لانه مبنى على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين
فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره
فيه الى قضية العمل الذى ادعاه ولو نهض دليله خصصنا به عموم
ظاهر الاية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل
العمل اولا بمعنى نفى العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير

التنزل

التنزل للموافقة على الحصول يرد الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل
على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون
العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد الاخبار وبقى فى المقام
اشكال اشرنا اليه بتقييد نفى الواسطة فى صدر الحجة بموضع الحاجة
وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذى ذكر انما يتم فيمن بعد
عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب والواقع فى رواة الاخبار
التى هى محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك
من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن
فى حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا
يكون له ملكة يصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع وح يثبت
الواسطة ولا تقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وحله ان الواسطة
المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها
متعذر لان المعاصى غير منحصرة فى الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم
بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل
الواقع فى الاية لوجوب التبيّن عند خبر الفاسق يقتضى ثبوت
الحكم عند خبر من لا ملكة له لمشاركته الفاسق لعدم الحجر عن الكذب
فيقوم فى قبول خبره احتمال الوقوع فى الندم بظهور عدم صدق الخبر

على حد قيامه فى خبر الفاسق وسياتى ان العلة المنصوصة يتعدى
بها الحكم الى كل محل يوجد فيه الخامس من الضبط ولا خلاف فى اشتراطه
فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به
به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد فى الحديث ما يضطرب
ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروى عن المعصوم و
يسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال
فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه الكذب على سبيل الخطا غالبا ولو عرض
له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق ره فلو كان
نعدل السهو اصلا شرطا فى القبول لما صح العمل الا عن معصوم
عن السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر
تعرف عدالة
الراوى بالاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث يظهر
احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا و
هو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث
وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها
وهل يكفى فيها الواحد او لا بد من التعدد قولان لختار اولهما
العلامة فى التهذيب وعزاه فى النهاية الى الاكثر من غير تصريح
بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل فى التزكية الشاهد

وهو شهادة

وهو شهادة عدلين وهذا عندى هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها
اعتبار العدد فيها كما هو ظ وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول
العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا فتغنى عنه وما سوى ذلك
يتوقف الاكتفاء على الدليل احتجوا بان التعديل شرط للرواية
فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفى فى اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم
بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم فى اية ان جاءكم فاسق
نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه بحيث يكون المزكى عدلا لا يجب
التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول
المطالبة بالدليل على نفى الزيادة على المشروط فلا نراه الا مجرد
دعوى سلمناه ولكن الشرط فى قبول الرواية هو العدالة لا التعديل
نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمناه ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى
على مشروطه بهذه الزيادة لخصوصه ظاهر فى الاحكام الشرعية عند مشروطه
من العمل بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها
على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين عن القاعدة التى ذكرناه والمشروط
يكفى فيه الواحد والعجب من توجيه بعض الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه
من الحجة بانه ليس فى الاحكام الشرعية شرط يزيد عن مشروطه وانه
يقتضيه الاعتبار اذ التمسك فى هذا الحكم بنفى زيادة الشرط يناسب

هو العدالة لا التعديل لا يخفى انه منقوض فى العبارة
ان للمستدل ان يقول ان الشرط فى قبول الرواية وثبوتها
قول الواحد يكفى فى قبول العدالة وثبوتها قول الواحد
حتى لا يزيد على المشروط بما قال الاول ثم ذكر هذا الجواب والعجب
من توجيه بعض الفضلاء المراد به عملنا با احد

طريقة اهل القياس وكانه وقع فى كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل
من ينكر العمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجد به فى كلام بعض
العامة حكاية عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد فى تزكية الراوى
هو مقتضى القياس وعن الثانى ان مبنى اشتراط العدالة فى الراوى
على ان المراد من الفاسق فى الاية من له هذه الصفة فى الواقع فيتوقف
قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه
انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وغرض العموم
فى الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدى الى حصول التناقض
فى مدلولها وذلك لان الاكتفاء فى معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضى
عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر
العدل العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف
القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد من حملها على
ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول
شهادة العدلين اذ لا علم معها لانا نقول اللازم من قبول العدلين
تخصيص الاية بدليل خارجى ولا محذور فيه كيف وتخصيصها لازم
وان وافقنا على تناولها الاخبار بالعدالة من جهة ان تزكية الشاهد
لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر فى الوجه الاول

انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كا
التعديل والخلاف فى الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والمختار فى المقامين
واحد اختلف الناس فى قبول الجرح والتعديل المجردين عن ذكر السبب
فقال بالقبول فيهما وصار اخرون الى الخلاف فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل
ثالث فاوجبه فى الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستندوا فى هذه الاقوال
الى عبارات هنية ووجوه بكيكة لا جدوى فى التعرض لذكرها ولا اعلم
فى الاصحاب قائلا بشئ منها اذ المتعرض منهم للبحث فى هذا الاصل قليل على ما
وصل الينا والذى استوجبه العلامة ره هنا هو ان المزكى والجارح ان
كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما ولا وجب ذكر السبب فيهما وذهب
والدى ره الى الاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به تتحقق العدالة
والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقرب
ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجبه العلامة ره
اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس تقدم الجرح لان فيه جمعا
بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول اما علمته فلو
حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع
اولى ما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال
الدين بن طاووس قدس الله روحه انه ان كان مع احدهما رجحان

بحكم التدبن الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا لوجب التوقف وماقاله
هو الوجه اذا قال العدل حدثنى عدل لم يكف فى العمل بروايته على تقدير
الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان بناء على اعتبارهما وهو اختيار
العلامة وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بمادون حيث قال اذا قال
اخبرنى بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم
يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة
ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل
لامكان ان يعنى نسبته الى الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول
وهذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراط العدالة فى الراوى لان الاصحاب
لا ينحصرون فى العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة
الجرح له وانما يعلم مع تعيين المعدل ونسبته لينظر هل له جارح اولا ومع
الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك فى نفيه بالاصل غير موجه بعد العلم
بوقوع الاختلاف فى شان كثير من الرواة وبالجملة فلابد للمجتهد
من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه
كما سبق التنبيه عليه فى العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت
هذا فاعلم ان وصف جماعة كثيرة من الروايات بالصحة من هذا القبيل
لانه فى الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف فى جواز العمل

بالحديث

بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر فى حال الرواة ليؤمن من معارضة
الجرح لا بد للراوى من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل
منه بسببه وهو فى الرواية عن المعصوم نفسه ظاهر معروف واما فى
الرواية عن الراوى فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان
بقرائته فى كتابه او باملائه من حفظه ودونه القراءة عليه مع اقراره به
وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك الاجازة برواية كتاب ونحوه
ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثر
من خلافه وهذا البحث غير منقح فى كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه
ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف
فى كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له بلفظ يدل
على الواقع كاخبرنى اجازة ونحوه والقول بنفيه فى غاية السقوط
لان الاجازة فى العرف اخبار اجمالى بامور مضبوطة معلومة مامون
عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف
فى قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرنى وما فى معناه مقيدا بقوله اجازة
يجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله ات فى القراءة على الراوى لان الاعتراف
اخبار اجمالى ولم يلتفتوا الى الخلاف فى قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله
موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جماعة من الناس جازوا

فصورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد
بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى
ره فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة
حيث قال ولما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى
يزول الابهام ويفهم ان لفظه حدثني ليست على ظاهرها فمنا قضة
لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه لفظه وادرك نطقه به وقوله
قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفي ما اثبت اولا وهذا من
السيد ره في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه
قرينة تنافي الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله
بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه
وهو الاعتراف بما قراءه عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة
في المعنى وقد نقل العلامة ره هذا الكلام عن السيد في النهاية ونظر
فيه قائلا انما نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظ قراءة
انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله ما ذكرنا
واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق من عداه على صحة
اطلاق القيد على القراءة مع الاعتراف فاي مانع من اجراء مثله في صورة
الاجازة والاعتبار فيهما واحد المعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة والاعتبار

فيهما تسويغ

٧٨

تسويغ قول الراوي لها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ
التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزى الجمع من العامة
القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا ويظهر من العلامة في النهاية
انه فهم من كلام سيد المرتضى رضي الله عنه القول بعدم جواز الرواية
بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة
فلا حكم لها لان ما للمحتمل ان يرويه ذلك للاجازة له او لم يجز وما ليس
ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه وان افهم
ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان التدبر في سابقها ولاحقها
يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه
فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف اصول
الفقه اجاز ان يقول من قرأ الحديث على غيره ممن قرء عليه فاقر به
حدثني واخبرني واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح
انه اذا قرئ عليه واقر به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى
العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك
ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني واخبرني انه نقل
حديثا واخبر عن ذلك وهذا كذب لم يجز وذكر بعد هذا ان المناولة
وهي ان يناوله المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا

فيه تامل والمراد بدون الاجازة ما يحصل
والجواز بدون الاجازة فتعين فقط فتأمل على ان
غرضه نفي جواز الرواية لا انه نفي عدم انطباق تلك العبارة
على هذا المراد بما التعليل المذكور فيها فانه لو تم لدل على نفي
الجواز بالاجازة مطلقا فتأمل

سماعي من فلان تجري مجرى ان يقراءه عليه ويعترف به له في علمه بانه
حديثه قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز
ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها
واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة جارية
مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حدثني وسماعي فيجوز العمل به
عند من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروى فيقول اخبرني وحدثني فذلك
كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى تدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو
بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل
ذلك في قراءة على الراوي كما عرفت فهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت
عبارته في التادية عن القول فيهما حيث خرج بجواز العمل في صورة القراءة
وعبر هنا بما يشعر بنوع شك لنظرا منه الى ان دلالة الاجازة على المراد
دون دلالة القراءة والامر كذلك وقد عرفته فظهر انه لم يعلم ظاهر
تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة
بالنسبة الى العمل يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر
ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة
مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة
فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي

وسوق هذا الكلام فيه تصريح بان قوله واكثر ما يمكن الخ وان هذا بطريق التنزل مشعر بما هو العلامة او المناقشة فتامل

والائمة

والائمة وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة
ربما اقتضى في غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف
وشبهه من انواع الخلل يبلغ وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر ويتجه في هذا الباب وجوها
اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك اثرنا الحذف كي لا يطول   يجوز نقل الحديث
بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة
المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف
فيه خلاف وليس له دليل يعتد به ويحتج على الجواز بوجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن
مسلم قال قلت لابي عبد الله اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها
ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية
او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ
اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها
مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة
والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار جماعة وقال العلامة في النهاية الوجه المنع الا
اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وطائفة
التهذيب فانه عن هذه الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية القول بالقبول عن
جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد البرقي من قدماء الامامية وقال المحقق اذا ارسل الراوي
الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت
بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل
عند سلامتها من المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الآخر هذه عبارة المحقق
بلفظها فهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ محتجا بخبر اشعارا بالقبول والطعن

لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد
ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مقبول لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي
عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره في الرواية عن العدل فهو انما يعتمد على معتقد عدالته
وفي التفتيش كفاية فجاز ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه انفا وبعد تعيينه لا ينفع هذا
الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هنا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول
مراسيل ابن ابي عمير مما عرفنا ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة
الواسطة ان كان مستنده الاخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو تحمل للشهادة على
مجهول العين وقد علم ما فيه وان كان مستنده الاستقراء الى سنده والاطلاع من خارج على
ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة
ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة
وصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد
يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه
حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام
كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول التعديل لمجهول العين بمجرده فيتعين
ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصوله في نهاية البعد وعلى تقديره يخرج
عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ فيرد عليه ما اورد على العلامة وعلى اخره ان
عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلم حجة القائلين
بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى
عمن ليس بعدل لم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها ان

سناد الحديث

سناد الحديث الى الرسول يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين
قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين
ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتحقيقه ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في
الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها في الاصطلاح
باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الامامي عن مثله في جميع الطبقات
وربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما اجتمع السند اليه الشرائط خلا الانتهاء الى
المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال فيقال الصحيح فلان عن بعض
اصحابنا عن الصادق ع مثلا وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم
محذوفة للاختصار فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ونقصد بذلك بيان حال تلك
الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر
من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة
ذم مقبول ولا ثبوت عدالته في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح
وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من
ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق
على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل اللفظ الاول في المعنيين
المذكورين في ذينك القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد
الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول ويسمى هذه
الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقساما اخر باعتبارات
شتى وكلها ترجع الى هذه الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها
وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن
الفقهاء   في النسخ   لا ريب في جواز النسخ

اللفظ الاول في المعنيين المذكورين في ذنيك القسمين   الضعيف وهو ما لم يجتمع

فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول وتسمى

هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقسام اخر باعتبارات شتى وكلها ترجع

الى هذه الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة

دوران الفاظها على السنة الفقهاء   في النسخ   لاريب في جواز النسخ

ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراط

حضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل او لم يفعل ووافق على ذلك جمع من العامة

وحكى المحقق ره عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر

اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به

الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم

كونه حسنا قبيحا معا وهو ظ الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير

ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا

احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه

موضع النزاع الثاني انه تعالى امر ابراهيم ع بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت

الفعل الثالث ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت

الى خمسين وذلك نسخ قبل الفعل الرابع ان المصلحة قد يتعلق بنفس الامر والنهي

فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات

معلقان على المشيه ولا نسلم انه يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم ع
لم يومر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله
تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا
لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة
الرواية مع ان فيه طعنا على الانبيا بالاقدام على المراجعة في الاوامر
المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان كان
حسنا كانا كذلك والا قبيحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر
مرادا فلا يكون مامورا به وينتفي النسخ ح يجوز نسخ كل
من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ
الكتاب بالسنة المتواترة وهي به ولا يعرف فيه من الاصحاب
مخالف وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم
وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة
بالاحاد عند اكثر العلما لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان
ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامة
الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محله
هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق واري البحث
في ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما

٧١

الاجماع ففي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل
يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي ولا قال السيد المرتضى رضه اعلم ان مصنفي
اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا
في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا
القدر غير كاف لان لقايل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فدلالته
مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه
العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها
مستقر لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي
وبعده والنبي ص خبر على مذاهبهم بان امته لا تجتمع على الخطا وهذا ثابت في
ساير الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة
والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التي تثبت بها فما المانع
من ان تثبت حكم بالاجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل فينسخ
باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجتمعة على ان الاجماع
لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون
الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض
المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي
فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق ره وفي هذا نوع

اشكال والذي يجئ على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضما
اقوال الى قول ولو انفرد لكانت الحجة فيه فيجاز حصول مثل هذا في زمن النبي ص
ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم
من السنة او القران معا باقوال يدخل في جملتها قول النبي ص وهذا الكلام جيد غير انه
لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى   معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال
مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل اخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه
لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات
ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو قول جمهور
العلماء ويعزى الى قوم من العامة قول بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ
لانها يخرج الوسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف
الناس في ان زيادتها هل هي نسخ او لا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا
مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظ لما علم من تفسيره وقال
المرتضى ره ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع
مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التي
كانت له او بعضها فهذه الزيادة يقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين
على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية
لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلها عليه اولا لم يكن لها

حكم وكانه ما فعلهما ويجب عليه استينافهما الان مع هذه الزيادة متاخرا عنهما يجب تشهد
والتسليم ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكلما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية
بهذه الزيادة وقد حكى المحقق ره عن الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة
واختاره هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي
المستفاد بالدليل الشرعي فيتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل
لا يكون الرفع بمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل
ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا نسلم ان
ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التعيين فيهما ثابتا بل ان
يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر بتاخيره
نسخا لتعجيله انه لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما
باق من كونهما واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما
والشئ لا ينسخ بانضياف غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة اذا وجب بعدها اخرى
واما كونهما لو انفردتا لما اجزأتا بعدان كانتا مجزيتين فان الاجزاء لا يعلم
الا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي
لكان المنسوخ اجزاؤهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا
الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل
المقطوع به فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهنا عند المحقق اثبت
هين كغيره من اثار الكثر مباحث هذا الباب **اشكل** في القياس والاستصحاب

القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة
الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة
وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبط الا من
شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد وتواترت الاخبار بانكاره عن اهل البيت عليهم السلم
وبالجملة فمنعه يعد في ضروريات المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم
فظاهر المرتضى ره المنع منه وقال المحقق ره اذا نص الشرع على العلة وكان هناك
شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم
وكان ذلك برهانا وقال العلامة ره الاقوى ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم
وجودها في الفرع كان حجة واحتج لذلك في النهاية بان الاحكام الشرعية تابعة
للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة
لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول
الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون
اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران
لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم
تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما يقتضي المتحركية لقيامها بالمحل خاص
وهو محلها فالحركة القائمة بغيرها لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد
معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب
لابنه لا ياكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه من اكل كل حشيشة يكون سما

سلمنا

سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر
لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد
الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى تقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه
بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا اخر مغايرا تاتى فيه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه
لا بد في ابطاله من دليل منفصل قوله حكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك
عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم في العلة المنصوصة
انه كذلك قولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار لانتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه
الصورة نستلزم الاسكار من حيث هو اسكار تقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم
في كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض
فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق في
هذا الباب ان نقول النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر
لكونه مسكرا محتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان
يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار
المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم
النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار
ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت
الحكم في جميع موارده فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة ره لم يقف
على احتجاج المرتضى ره في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم

لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام السيد مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على
المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك
الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها
فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال و
على وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف
ولهذا جاز ان يعطي على وجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي
حال دون اخرى وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال
واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى
النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول
اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم يكن نعلمه لولاه
وهو ما لاجله كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ودلالته على كون النزاع
في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة ره الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره
فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر
عندي ما قاله المحقق ره ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام
فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من العلة حيث يشهد الحال
بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بيان الداعي او وجه المصلحة
وذهب العلامة ره في التهذيب وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم
التافيف الى انواع الاذى التي اعلى منه من باب القياس ويسمونه بالقياس

قد وقع تشاجرا والعلامة مشير بكونه النزاع
تفصيل السيد ره ما ذكره ان الظاهر
ودلالته على كون النزاع لفظيا فلا ينبغي ان يعد فاعلم ان الاظهر
ونظير ما حققه بانه قال العلامة ره في المنية على سقوطه
الاظهر عنده هو الاول لكن ... القطع انما
... العلة المنصوصة اذا لم يبلغ حد القطع
يفيد ظن التعدية ولا يصير ...
والاعتبار بعد الظاهر فتامل

الجلي

الجلي وانكره البعض المحقق وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومية ونحوا
عليه وسموه بفحوى الخطاب ومفهوم الموافقة ليكون حكم غير المذكور فيه موافقا للحكم المذكور ويقابله
مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف وسمي
هذا دليل الخطاب وقيل الاول فحوى الخطاب لحن وعلى الخطاب فقالوا لقوم انه منقول عن
موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق وحجة الذاهبين الى كونه
مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف
وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم
يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة اللفظ على حكم المفهوم لغة
ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له ورد بانه
لا منافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بالطريق الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم
دون القياس ويحصل في التحقيق على انه ليس بقياس وحجة النافي القطع بافادة
الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس واجيب بان المتوقف
على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر
واجتهاد واذا عرفت ذلك ... ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هنا لفظي لا طائل
تحته   اختلف الناس في استصحاب الحال وهو ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر
ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب
ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني ونقل
عن المفيد المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلاة
ثم رأى الماء في اثنائها فان الاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على
فعلها بعد استصحابا للحال الاول ام يستأنفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول
ومن الطوسية قال بالثاني احتج المرتضى بان في استصحاب الحال جمعا بين حالين في حكم من غير دلالة

كان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احديهما وواجدا له في الاخرى فكيف سوى بين الحالين
من غير دلالة قال الجواب اذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول في الحالة
الحالين سوينا بينهما فيه وليس هذا استصحابا وان كان تناول الدليل انما هو للحال الاولى
فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحال مع الخلو
من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل وكذا للثانية
ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك
لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع ذلك كما لا يمنع ذلك حركة الفلك
وما جرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال الا مع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال
على ثبوت الاحكام في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل
الاستمرار وهل تعلق بشرط او لا ولم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولى
انما يثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة على ثبوته في الاولى
واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في البلد
ثم غاب عنه لا يجوز ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار في الثاني
وقد فقدنا الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية واما القضاء بان حركة الفلك وما
جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء
لم تغير الحكم الدلالة ثم قال وبمثل ذلك يجيب من قال فيجب ان لا يقطع بخبر من اخبرنا
عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها فذلك انه لا بد للقطع على
الاستمرار من دليل لا ما تمادة او ما يقوم مقامها فلو كان البلد الذي اخبرنا عنه على ساحل
البحر لجوزنا زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر في الدليل على ذلك كلامه
حجة القول الاخر وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له
فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما

ان العارض

ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب عدم الحكم لكن احتمال
ذلك معارض باحتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما
عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي الى
الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر
لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر الا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم
بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان
الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع
الخلاف وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذلك
العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنى
على البقاء حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء انكحته وعزل نصيبه
في المواريث وما ذاك الا للاستصحاب الحال لحيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب
فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما
نقضه البرائة الاصلية لا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ذكر في
اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد رحمه الله انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة
ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي
لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب
حل الوطي مطلقا واذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية او برية فان
المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال الحل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا
بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل هو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ
المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد
ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم
دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم

يثبت بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس في ذلك ما يقتضي ليلزم ان كان يثبت اثرا وبدا، ذلك فنحن معرضون
عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر كما يرشد
اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسئلة المتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى فكانه استشعر ما يرد على الاحتجاج
من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختاره في المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب

في الاجتهاد والتقليد   الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال
اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال في ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه
في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل
دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد
فيها اولا ذهب العلامة في التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس ووالدي في جملة من كتبه وجمع
من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء
فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وحينئذ فكما جاز له ذلك
الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل
له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو
دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل التجزي المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي
في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط
المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد
المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط
المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشأن في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن
الجائز ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم
المقدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة
فكيف يستويان سلمنا ولكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو
اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل

على مساواة

على مساواة المتجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه تجزي في مسئلة التجزي ويتعلق
بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد
اذ الفرض لحاقه ابتداء بالمجتهد هذا وحاصله بالفعل بحسب الذات وان كان بالفرض لحاقا بالاجتهاد
ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع
فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف   وللاجتهاد المطلق
شرائط يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية
الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام
من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن
الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها متمكنا عند الحاجة من الرجوع
اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول
المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح
والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليتحرز عن مخالفته وان يكون عالما بالمطالب
الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص وغيرها الى ان يستوفي مقاصده التي
يتوقف الاستنباط عليها وهي اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون
ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف لا يتوهم القاصرون وان يعرف
شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من كان له قوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون
له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى
قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب وغيرهم عدوا
في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف
بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم
يقتدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام ونافشهم في ذلك بعض المحققين

نقد [illegible] صح منه نسخه
في مسئلة [illegible] موقوفه
في مسئلة [illegible] الاجتهاد
مع صحة اجتهاد في مسئلة موقوف
وصحة اجتهاد في [illegible] الاصح
مع صحة اجتهاد في [illegible]
[illegible] الاجتهاد [illegible]

بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد
اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد ولكنها في هذا
الزمان طريقا يحصل بها الدربة فيه ويعين على التوصل اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل
العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها
والدعوى التي تقتضي الضرورة من الدين بكذبها   اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من
المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ اثم لان الله تعالى كلف
فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف
وهو بحال المصنف واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ
غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها
ولا اثم عليه في خطائه بغير خلاف يعتد به ثم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى
انه لا حكم معينا لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فالمجتهد فيها كل مجتهد فهو حكم في حقه وحق
مقلده وقيل ان المصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب ومن عداه مخطئ
معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة في النهاية رأي الامامية وهو
مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم
كثير طائل فلاجرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم وما فيها من الاشكال اوفق بمقتضى الحال
والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا
فالرجوع الى الرسول ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول
بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ
المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على ان
التقليد لمن لا يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما بطرف من العلوم وعزي في الذكرى
الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه

بمعرفة اجماع

٨٧

بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في
المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة وضعف هذا القول
ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعامي في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا
مع ذلك بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع
الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته
بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة فلان ذلك
متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال
للتوقف فيه   والحق منع التقليد في اصول العقائد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا
من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم
ان المحقق نقل عن بعضهم الميل الى المنع في هذا الاصل وذكر له الاحتجاج عليه فالحاذق يتنبه انه غير جار في هذا
الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر رحمه وخالفه الاكثرون احتج بعضهم باتفاق فقهاء الامصار على
الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة
انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا
لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما
لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن
ذلك محال لان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا
يلزمه بها بل يأمره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام
اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس بشيء لان
تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب
معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمأنينة وهذا يحصل بايسر نظر فلذلك لم يوقفوا
قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي ص يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا

يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير   ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون
مؤمنا عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار
المتواترة او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية الا ان اجتماع
شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان
العلامة ره قال في التهذيب لا يشترط علمه بصيرا اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد
بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن بعد رؤيته
له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ولا يكفي
العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة اليه ولا اتصافه
بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط
المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف
بين هذين الكلامين ظاهر كما ترى وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج
العلامة بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا
فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء
للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل على عدم جوازه وحينئذ فلا بد من العلم بحصول الشرط او ما يقوم
مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى رضه الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال
وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة وبالاخبار المتواترة حال
العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ليعرف الديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة
قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس
بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة
وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظاهر واما مع التعدد والاتفاق في

الفتوى اما

الفتوى اما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم
ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذي وصل الينا كلامهم وحجتهم
عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا والاعتماد
على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم وبعضهم بالورع قال المحقق يقدم الاعلم لان الفتوى
تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار
برجحان ورع الاخر وهو حسن   ذهب العلامة في التهذيب الى جواز بناء المجتهد
في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق وقضية شرائط نوع الفتوى ان يكون
المفتي بحيث اذا سئل عن علية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به بجميع اصوله التي يبتنى عليها وقال
في موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها
جازت الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه
وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اوضح الواجب مما ذهب اليه العلامة متوجه لان
على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه يحتاج الى
الدليل وليس بظاهر   لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل
يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي
اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب
الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع كلام الاصحاب على ما وصل
الينا ردية جدا لا يستحق ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد سايغ للاجماع المنقول سابقا
وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع
لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ
التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض
العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها

دون ظاهر وان كان حياً فاتباعه متعين فان العمل بفتاوى الموتى مع قطع النظر عن الاعتبار غالباً مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحاً بعض الاصحاب

في التعادل والتراجيح

تعادل الامارتين اى الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما ان فرض ذلك عند الاصحاب كالفاضل وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البرائة الاصلية وانما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولاً عند التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية يحصل عندنا في الاخبار لاجرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول الكثرة في الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عدداً من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل لان كل واحد منهم يفيد ظناً فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين الثاني ان يرجح راوي احدهما على راوي الاخر في وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والعلم والورع والضبط قال المحقق يرجح الشيخ رواية الضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجاً بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معاوية والفضل بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء وابين نقل الحديث على وجهه فكانت اولى الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط فيه من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية بعلو الاسناد وان كان راجحاً من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط والكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار ندرته وفيه فان احتمال الخطاء والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات اما اذا تعددت او كانت صفات الاكثر اعلى فهذا الكلام ليس بشيء لان تأثير التعدد في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والمساواة في الصفات مستدرك لان المفروض في باب الترجيح استيثار احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها او رجح

عليهما لم ينقل

عليهما لم ينقل اسناد الترجيح اليها بالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفاً بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي لفظاً قال المحقق وهذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف يرضى من الشيخ التفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الخلل يقتضي التعميم مطلقاً لا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما اشترطه الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحاً ولفظ الاخر ركيكاً بعيداً عن الاستعمال فيرجح الفصيح ويطرح الركيك واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافاً للعلامة في التهذيب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان يتأكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح ما كانت الدلالة فيه مثلثة في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد حد الوقت قوله قصر وان لم تفعل فقد عصى الله فالعاصي رسول الله وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقياً وفي الاخر مجازياً وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازياً لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر واقوى واظهر منه في الاخر فيرجح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسيط امر اخر والاخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس هيهنا وجوهاً اخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل مفرداً بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وترجيح ما يكون اللفظ اقل احتمالاً على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلثة معاً ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما

بدليل آخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الآخر قال المحقق اذا عمل
اكثر الطائفة على احدى الروايتين كانت اولى اذا جوزنا كون الامام في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان
والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الآخر فيرجح المخالف عند العلامة واكثر
العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل
ويعبر عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل
فكان الاول اولى الثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط
بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لانه يزيل حكم الناقل بعد ان ازال حكم العقل وحجة الثاني ان حمل
الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التأسيس اقوى
من فائدة التأكيد فحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدم
المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا
يفيد سوى التأكيد فيعلم رجوعه بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل
عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر فلوروده بعد نسخ ما رفعه
الناقل فيكون هذا اولى وكلا الحجتين لا ينهض باثبات المدعى قال المحقق بعد نقل القولين وحاصل
الحجتين ونحوها قال الحق انه ان امكن ان يكون الخبران عن الرسول او عن الائمة فان كان عن النبي ص وعلم
التاريخ كان المتأخر اولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن وان جهل التاريخ وجب التوقف
لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة ع وجب القول
بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد النبي ص والراجح ان
يكون احدهما المخالف للاصل لخلاف على الآخر واقعا فيترجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق
وقد حكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من
قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق ع وهو اثبات
المسألة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره

فان احتج

فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا
لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل
مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير
الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلا يلزم سد باب العمل هذا كلامه
وهو ضعيف اما اولا فلان رده الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسألة علمية بخبر واحد ليس بجيد
ولا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الآحاد ونحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي
اشار اليه لم يثبت صحته فلم ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التأويل وان كان محتملا
الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة اقرب والظهور في ذلك كاف في الترجيح

فكلام الشيخ عندي هو الحق فليحقق.

تم الفراغ من تنسيخ هذا الكتاب
الموسوم بمعالم الدين
في احياء شريعة سيد المرسلين
صلوات الله وسلامه عليه
وآله اجمعين بالنبي
وآله الامجاد

بازبین شده
۱۳۷۱ ش

91

في وقت مخصوص قبح منا ان نامر بذلك لا محالة وانما نمنع
دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا بصفته في المستقبل الاترى
انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو
حسن الفعل فانه مما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا
لا يصح ان نعلم عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من
ان يكون احدنا في امره يحصل في حكم الظان بتمكن
من يامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن في ذلك قايما مقام
العلم وقد ثبتنا ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فا
مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما
بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحو دون من يعلم انه
لا يتمكن. فالرسول صلى الله عليه واله وسلم حاله كحالنا
اذا علمنا الله تعالى حال من نامره فعند ذلك نامر بلا شرط:
قلت هذه الجملة التي افادها السيد قدس الله نفسه كافية في
تحرير المقام وافية باثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلنا
بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه و
احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم
عدم شرطه لم يعص احد والـلازم باطل بالضرورة من الدين

ولنا اليه طريق شاهد ما يصح فيه ولنا اليه طريق

فلا غرو ان اى لا عجب

وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها
ارادة المكلف له فلا تكليف فلا معصية الثانى لو لم يصح لم يعلم
احد انه مكلف واللازم بط واما بيان الملازمة فلانه مع
الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد
شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يق قد يحصل له العلم قبل
الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرايط عند دخول
الوقت وذلك كاف فى تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت
المتسع زمنا زمنا ونردد فى كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده
ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف فى الجزء
الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذى هو بقاؤه بالصفة فيه
فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث
لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده لانتفاء
شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على
ذبح ولده ولم يحتج الى فدائه الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح
ينشأ من المامور به كذلك يحسن لمصالح ينشأ من نفس الامر
وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم
علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال

فيحصل

فيحصل له بذلك لطف فى الاخرة وفى الدنيا الانزجار عن
القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها
عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره
وكلتك فى بيع عبيدى مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان
غرضه استمالة الوكيل او امتحانه فى امر العبيد والجواب عن الاول
ظ بما حققه السيد ره اذ ليس نزاعنا فى مطلق شرط الوقوع وانما
هو فى الشرط الذى يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته
على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا والملازمة انما
تتم بتقدير كونها منه وح فتوجه المنع عليها جلى وعن الثانى
المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان
وقد ذكر السيد ره فى تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع
فقال ولهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد
تقضى الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب
اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه
اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها
الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير
فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع فى الفعل والابتداء به

ولذلك مثال فى العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه
ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه
ولا يجب اذا الزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه
من الاضرار به وهذا كلام جيد ما عليه فى توجيه المنع من مزيد
وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف
قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ
يكفى فى وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل
الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من
تكليف ابراهيم ع بالذبح الذى هو فرى الاوداج بل كلف بمقدماته
كالاضجاع وتناول المدية وما يجرى مجرى ذلك والدليل
على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا
فاما جزعه عليه السلام فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات
الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز
ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات
الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب فى الفدية
ان يكون من جنس المفدى وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب
هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد

الاوداج جمع ودج وهى عروق العنق

اى فلخوفه

اليه

اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل فى نفس الفعل واما ذكر من
المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد و
الوكيل وذلك ممتنع فى حقه تعالى الاقرب عندى ان نسخ
مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز
بل يرجع الى الحكم الذى كان قبل الامر وبه قال العلامة
فى النهاية وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء
وهو مختاره فى التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز
بالمعنى الاعم اعنى الاذن فى الفعل فقط وهو قدر مشترك
بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم
الا بما فيها من القيود ولا يدخل بدون ضم شئ منها اليه
فى الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول
والقول بانضمام الاذن فى الترك اليه باعتبار لزومه
لرفع المنع الذى اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ
متعلقا بالمنع من الترك الذى هو جزء مفهوم الوجوب دون
المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع فى النسخ الواقع بلفظ
نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعليق بالجزء الذى
هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا فى رفع مفهوم الكل

كذلك يحتمل التعليق بالمجموع وبالجزء الاخر الذى هو رفع
الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى
لكونه فى الحقيقة راجعا الى التعليق بالمجموع احتجوا بان المقتضى
للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما
الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضى للمركب
مقتض لاجزائه واما الثانى فلان الموانع كلها منتفية
بحكم الاصل والغرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للممانعة
لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفى فى رفعه رفع
احد اجزائه فيكفى فى رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذى
جزؤه وح فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز لان الفصل
علة لوجود الحصة التى معه من الجنس كما نص عليه جمع
من المحققين فالجواز الذى هو جنس للواجب وغيره لا بد
لوجوده فى الواجب من علة هى الفصل له وذلك هو المنع
من الترك فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول
يزول بزوال علته فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز
قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع
فى كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما

معلولان

معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه
وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نسلم ان ارتفاعه
مطلقا يقتضى ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه
اذا لم يكن يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر
الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتضى
لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس الذى هو الجواز
والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك و
الاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثانى ومن
ههنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر
بل به وبالناسخ فجنسه بالاول وفصله بالثانى ولا ينافى
هذا اطلاق القول بانه اذا انسخ الوجوب بقى الجواز حيث
ان ظاهره استقلال الامر به فان ذلك توسع فى العبارة
واكثرهم مصرحون بما قلناه فان قيل لما كان رفع
المركب يحصل تارة برفع جميع اجزاءه واخرى برفع
بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوى
احتمال رفع البعض الذى يتحقق معه البقاء ورفع
الجميع الذى معه يزول قلنا الظ يقتضى البقاء لتحقق

لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال
وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضى
للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ماينافيه وحيث
ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا
سبيل الى القطع بثبوت المنافى فيستمر الجواز ظاهرا
وهذا معنى ظهور بقائه والجواب المنع من وجود
المقتضى فان الجواز الذى هو جزء من ماهية
الوجوب وقدر مشترك بينها وبين الاحكام الثلثة
الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه
قطعا وان لم يثبت علية الفصل للجنس لان انحصار
الاحكام فى الخمسة يعد فى الضروريات ح فالشك
فى وجود القيد يوجب الشك فى وجود المقتضى
وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد
فقط اعنى المنع من الترك فيقتضى ثبوت نقيضه
الذى هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا
يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه و
لا يتحقق معه وجود المقتضى ولو تشبث الخصم فى

مرجح

95

بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض
نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه يرد للتكرار
كقوله تعالى ولا تقربوا الزنوا وبخلافه كقول الطبيب لا
تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف
الاصل فيكون حقيقة فى القدر المشترك وبانه يصح تقييد
بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك
والجواب عن الاول ان كلامنا فى النهى المطلق وذلك مختص
بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه
عام لجميع اوقات الحيض وعن الثانى ان عدم الدوام فى مثل
قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض فى المثال ولولا
ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت فى نظيره
سابقا ان ما قرروه من جعل الوضع للقدر المشترك اعنى
لزوم المجاز او الاشتراك لازم عليهم من حيث ان الاستعمال
فى خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به
وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد واقع فى الكلام
مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة
المجاز وحيث يوتى بما يوافقه يكون تاكيدا لما

اثبتنا كون النهى للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور
لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا
والوجه فى ذلك واضح   الحق امتناع توجه الامر والنهى
الى شئ واحد لا نعلم فى ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا
عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغى تحرير محل النزاع
اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالتشخص فالاول
يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود
لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه شديد
الضعف شاذ والثانى اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان
اتحدت بان يكون الشئ الواحد من الجهة الواحدة مامورا
ومنهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد جوزه بعض من جوز
تكليف المحال قبحهم الله تعالى ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا
الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال فى نفسه لان معناه
الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة
بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احدهما
والنهى من اخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة فى الدار
المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها

وربما منعه مانع اى من المعتزلة

من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجاز
صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهى طلب لعدمه
فالجمع بينهما فى امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد
المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين
فى شئ واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث
يعد فى الواقع امرين هذا مامور به وذاك منهى عنه ومن
البين ان التعدد بالجهة لا يقتضى ذلك بل الوحدة باقية
معه قطعا فالصلوة فى الدار المغصوبة وان تعددت فيها
جهة الامر والنهى لكن المتعلق الذى هو الكون متحد فلو
صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء المامور
بها للصلوة ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون فى
الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهى وهو محال وقد
بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين
الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن
الكون فى مكان مخصوص ثم خاطه فى ذلك المكان فانا
نقطع بانه مطيع عاص لجهتى الامر بالخياطة والنهى عن الكون
الثانى انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر و

النهى اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم بط اذ لا اتحاد فى
المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهى الغصب
وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف
جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما
اللتين هما متعلقى الامر والنهى حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين
فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظ فى المثال المذكورة
ارادة تحصيل خياطة الثوب باى وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق
فيه مختلف فان الكون فيه ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف
الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى
حصول القطع بذلك فى حيز المنع حيث لا نعلم حصول
الخياطة كيف ما اتفقت وعن الثانى ان مفهوم الغصب
وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذى
هو جزؤها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد
المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهى ضرورة
ان الاحكام انما يتعلق بالكليات باعتبار وجودها فالفرد
الذى يتحقق به الكلى هو الذى يتعلق به الحكم حقيقة و
هكذا يق فى جهة الصلوة فان الكون المامور به فيها وان

كان

كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر فى الحقيقة
انما هو الفرد الذى يوجد منه ولو باعتبار الحصة التى فى
ضمنه من الحقيقة الكلية على بعد الرأيين فى وجود الكلى
الطبيعى وكما ان الصلوة الكلية يتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة
الجزئية يتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلى
الصلوة بالجزئى المعين منها فقد اختار ايجاد كلى الكون
بالجزئى المعين منه الحاصل فى ضمن الصلوة المعينة وذلك
يقتضى تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهى وهو شئ
واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان
اراد به خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا
يجديه اذ لا نزاع فى اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين و
ان اراد انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع و
الحقيقة فهو غلط ظ ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو
مسكة وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع
وجدانه ولم يطلق فى ميدان الجدال اختلفوا فى دلالة
النهى على فساد المنهى عنه على اقوال ثالثها يدل فى العبادات
لا فى المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة

واختلف القائلون بالدلالة فقال جماعة منهم السيد المرتضى
ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال اخرون بل دلالة اللغة
عليه ايضا والاقوى عندى انه يدل فى العبادات بحسب اللغة
والشرع دون غيرها مطلقا فههنا دعويان لنا على اولهما
ان النهى يقتضى كون ما يتعلق به مفسدة غير مراد للمكلف
والامر يقتضى كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتى
بالمنهى عنه لا يكون اتيا بالمامور به ولازم ذلك عدم
حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعنى بالفساد
الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احدى الثلث
وكلها منتفية اما الاولى والثانية فظ واما الالتزام
فلانها مشروطة باللزوم العقلى او العرفى كما هو معلوم
وكلاهما مفقودان يدل على ذلك انه يجوز عند
العقل وفى العرف ان يصرح بالنهى عنها وانها لا تفيد
بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك
دليل على عدم اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا
بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار فى جميع الاعصار
لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهى فى ابوابه

كالانكحة

كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لم يفسد لزم من نفيه حكم
يدل عليها الصحة واللازم بط لان الحكمين ان كانتا
متساويتين تعارضا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه
متساويين فيمتنع النهى عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت
حكمة النهى مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت
للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض
لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة
فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان
من مصلحة النهى وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شىء
من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد
الشىء عبارة عن سلب احكامه فليس فى لفظ النهى ما يدل
عليه لغة قطعا والجواب عن الاول لا حجة فى قول
العلماء بمجرد ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه
فى محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظ جلى وعن
الثانى بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود
الحكمة فى الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة فى ايقاع
عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعنى انتقال

الملك عليه نعم هذا فى العبادات مقبول فان الصحة فيها
باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل على وجود
الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمناه فى الاحتجاج
على دلالة النهى على الفساد فى العبادات يظهر جواب
الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة وهو على عمومه
ثم نعم هو فى غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها
كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على الدلالة
شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهى على الفساد
واجاب عنه اولئك انه انما يكفى دلالته على الفساد
واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظ ان استدلالهم
به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر
من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم
الحجية فى ذلك وهم وان اصابوا فى القول بدلالته فى
العبادات لغة لكنهم مخطئون فى هذا الدليل والتحقيق ما
استدللنا به سابقا الوجه الثانى لهم ان الامر يقتضى
الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا تفسيريه
والنهى نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون

بكلا تفسيريه اى تفسيرى الصحة التى موافقة الامر وسقوط القضاء

النهى

النهى مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد اجاب الاولون
بان الامر يقتضى الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله فى النهى
وانتم تدعون دلالته لغة ومثله ثم فى الامر والحق
ان يق لا نسلم وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز
اشتراكها فى لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا
لكن نقيض قولنا يقتضى الصحة انه لا يقتضى الصحة ولا يلزم
منه ان يقتضى الفساد فمن اين يلزم فى النهى ان يقتضى الفساد
نعم يلزم ان لا يقتضى الصحة ونحن نقول به حجة النافين
للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو دل كان مناقضا للتصريح
بصحة المنهى عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك
عن البيع الفلانى بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكنه
يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل
الظ على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظ غير مراد
ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند
التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك
الظ وينافيه قطعا وليس بين قوله فى المثال ولو فعلت
لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة

بين الفيض ص

يشهد بذلك الذوق السّليم فالحق ان الكلام متجه في غير
العبادات وهو الذى مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء
اللازم غلط بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو
فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا
مكابر

في العموم والخصوص وفيه فصول الفصل
الاول في الكلام على الالفاظ العموم

الحق ان للعموم في لغة
العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة
وجمهور المحققين وقال السّيد وجماعة انه ليس له لفظ
موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى
من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونصّ السّيد
على ان تلك الصّيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله
بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب
قوم الى ان جميع الصّيغ التّى يدعى وضعها للعموم حقيقة
في الخصوص وانما يستعمل في العموم مجازا لنا ان السّيد
اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا
حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون
كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا والنكرة في سياق

النفي

١٠٥

النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المط وايضا لو كان نحو كل وجميع
من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص
لكان قول القائل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه
وذلك بط بيان الملازمة ان كل واجمعين مشتركة
عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شئ يتاكد
بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس متاكدا عند التكرير و
اما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة
في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون
بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التى يدعى وضعها
للعموم يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها
في الخصوص اكثر وظ استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة
فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك
اما بالعقل وهو مح اذ لا مح للعقل بمجرده في الوضع واما
بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لا
ستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق
وذلك اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير

[illegible] لا ستوى فيه الكل اى فيجب ان لا يكون
فيه خلاف والحال انه قد وقع فيه الخلاف

من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثانى بمنع الحصر فيما
ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه
دليل على كونه موضوعا له وقد بينّا ان المتبادر هو العموم
حجّة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة فى الخصوص ان
ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت
للعموم فداخل فى المراد وعلى التقديرين يلزم شوتهجلاف
العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا
يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فمجعله حقيقة فى الخصوص
المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر
فى الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه
وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم
والظ يقتضى كونه حقيقة فى الاغلب مجازا فى الاقل
تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات
اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم
احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل
اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل فى العموم وهذا
لا يخ من نظر واما عن الاخير فبان احتياج خروج

البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر فى انها للعموم على ان
كونها حقيقة فى الاغلب انما يكون عند عدم الدليل
على انها حقيقة فى الاقل وقد بينّا قيام الدليل عليه
هذا مع ما فى التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن
الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم ~~وعزاه المحقق~~ حيث
لا عهد ولا نعرف فى ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققوا
مخالفينا على هذا ايض وربما خالف فى ذلك بعض من
لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما
المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد
العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته
واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر
العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه
مطردا وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما
جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك
الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثانى صحة
الاستثناء منه كما فى قوله تعا ان الانسان لفى خسر
الا الذين امنوا وعملوا الصالحات واجيب عن الاول بالمنع

من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد
ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن
الثانى بانه مجاز بعدم الاطراد وفى الجواب عن كلا
الوجهين نظر اما الاول فلانه مبنى على ان عموم
الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر
فى موضعه واما الثانى فلان الظ انه لا مح لانكار
افادة المفرد المعرف باللام العموم فى بعض المواد حقيقة
كيف و دلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة
وكون احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام
ح انما هو فى دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل
فى غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التى هنا شانها
ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك
بل انما يثبت المعنى الاول الذى لا نزاع فيه مهمة
حيث علمت ان الغرض من نفى دلالة المفرد المعرف
على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك
لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية
قائمة فى الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه

حيث

١٠٣

حيث لا عهد خارجى كما فى قوله تعا واحل الله البيع و
حرم الربوا وقوله عم اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شئ
ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة
الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجرى على
الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا وح فاما ان يراد
الوجود الحاصل بجميع الافراد وببعض غير معين لكن
ارادة البعض ينافى الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من
المبيع وتحريم فرد من الربا وعدم تنجيس مقدار الكر
من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله فى الكتاب
والسنة فتعين فى هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم
ولم ارى احدا تنبه لذلك من متقدمى الاصحاب سوى
المحقق والعلامة قدس الله نفسه فانه قال فى اخر هذا
المبحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم
فان قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك
اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل
على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك و
حكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول

لنا القطع بان رجالا مثلا بين الجموع فی صلوحه لكل عدد
بل لا كرجل بين الاحاد فی صلوحه لكل واحد فكما ان
رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك رجال
ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد من مراتب العدد ثم
اقل المراتب واجبة الدخول قطعا فعلم كونها مرادة
وبقى ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه
اللفظة اذا دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم
فلو اراد القلة لبيّنها وحيث لا قرينة وجب حمله على
الكل وزاد من وافقه من العامة انه ثبت اطلاق
اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه
على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى
فالجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه
لو اراد الكل لبيّنه ايضا واما ثانيا فلانا لا نسلم كون
عدم القرينة اذ يكفى فيها كون اقل المراتب مرادا
قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا
للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق
محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعانى المشتركة

الا